ÉTUDES TRADITIONNELLES

67e ANNÉE

1966

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

67e Année — Janvier - Février 1966 — N° 393

REMARQUES SUR LE SYMBOLISME DU SABLIER

Le sablier est le plus communément un symbole du temps et de la mort : le sable qui s'écoule et mesure la durée suggère en effet le temps sous son aspect irréversible et fatal, ce glissement inexorable que rien ne peut retenir et dont personne ne peut annuler les échéances. En outre, la stérilité du sable évoque le néant des choses en tant que simples accidents terrestres, et l'arrêt du mouvement nous rappelle l'arrêt du cœur et de la vie.

A un autre point de vue, le symbolisme du sablier se dégage en premier lieu de la forme même de l'objet : les deux compartiments dont il est fait représentent respectivement le haut et le bas, le ciel et la terre (1), et le mouvement du sable indique un pôle d'attraction, celui du bas, le seul que le plan physique puisse nous offrir ; mais il y a en réalité deux pôles, l'un terrestre et l'autre céleste, si bien que l'attraction céleste devrait être représentée par le mouvement ascendant du sable vers le compartiment supérieur ; comme ce mouvement est physiquement impossible, ce qui le symbolise en fait est le renversement du sablier, geste essentiel qui manifeste en un sens la raison d'être de l'appareil. Un mouvement vers le haut, spirituellement parlant, est du reste toujours un renversement, d'une part parce que l'âme se détourne du monde qui à la fois l'emprisonne et la disperse, et d'autre part parce qu'elle

(1) Signalons l'existence, en pays musulman, de tambours ayant la forme même du sablier, et dont un côté est appelé « terre » et l'autre « ciel ». Il y a en Extrême-Orient des tambours analogues, marqués sur chacune des deux peaux d'un signe dérivé du *yin-yang*, symbole graphique composé de deux compartiments de différentes couleurs dont chacun contient un point de la couleur opposée.

inverse le mouvement de sa volonté ou de son amour (1).

L'expression « pôle d'attraction » évoque, en connexion avec notre symbole, l'image de deux foyers magnétiques, l'un situé en haut et l'autre en bas, ce qui pourrait donner lieu à l'objection que la terre et le ciel ne sont pas des « points » mais des « espaces » ; la réponse est que le haut et le bas et par extension l'intérieur et l'extérieur comportent chacun deux aspects, réductif l'un et expansif l'autre : le monde attire comme un centre magnétique, mais en même temps il est divers et il disperse ; le « Royaume des Cieux » attire lui aussi comme un aimant, mais en même temps il est illimité et il dilate. Ce qui s'oppose à l'espace « monde » — ou ce à quoi cet espace s'oppose — est le point « esprit », la « porte étroite » ; et ce qui s'oppose à l'espace « esprit », au « Royaume des Cieux » qui « est au-dedans de vous », est le point « monde », le péché, la contraction passionnelle et luciférienne (2). Il n'y a pas de point de rencontre entre le monde comme tel et le Ciel comme tel : pour le premier, le second apparaîtra toujours comme un goulot ou une prison, et *vice versa*. Du moins en est-il ainsi au niveau des alternatives morales ; au-delà de ce plan, la rencontre immédiate entre les deux points opposés ou entre les deux espaces, ou leur coïncidence en quelque sorte, se produit notamment en alchimie contemplative et en vertu de la transparence métaphysique des choses ; mais alors, précisément, il n'y a plus d'opposition, il y a simplement différence de mode, de degré, de manifestation. La beauté terrestre ne

(1) La tente conique des Peaux-Rouges nomades comporte le même symbolisme ; dans le *tipi* indien, les perches sont disposées en sorte que leurs bouts dépassent largement le point de jonction ou de croisement, indiquant ainsi la dimension céleste ; ce point, qui n'est pas sans analogie avec le nœud gordien ni avec le labyrinte, est considéré par les Indiens comme le passage par lequel les âmes s'échappent vers l'au-delà.

(2) « L'Ecriture, et la Foi, et la Vérité, attestent que le péché n'est rien d'autre, de la part de la créature, que le fait de se détourner du Bien inchangeable et de se tourner vers le bien changeable ; c'est-à-dire que la créature se détourne du Parfait pour se tourner vers « ce qui est partiel » et imparfait, et le plus souvent vers elle-même. » (*Theologia Germanica*, II).

s'identifie de toute évidence pas au péché, elle manifeste la Beauté céleste et peut, à ce titre, servir de levain spirituel, comme le prouvent l'art sacré et l'innocente harmonie de la nature.

La force comprimante du péché est l'ombre inversée de l'attraction béatifique de la « porte étroite », de même que la dispersion passionnelle est l'ombre inversée de la dilatation intérieure vers l'Infini. Le « compartiment inférieur » est fait soit d'inertie ou de pesanteur, soit d'agitation ou de volatilisation ; le « retournement du sablier », c'est-à-dire le choix de l'autre pôle d'attraction ou le changement de direction, est un apaisement pour l'âme agitée et un déploiement pour l'âme inerte. La réalité spirituelle implique à la fois le calme du « moteur immobile » et la vie du « feu central » ; c'est ce qu'exprime le Cantique des Cantiques en ces termes : « Je dors, mais mon cœur veille. »

Il y a un rapport d'analogie entre le « haut » et l'« intérieur » d'une part et le « bas » et l'« extérieur » d'autre part : ce qui est intérieur se manifeste par la hauteur et inversement, suivant les plans ou les circonstances, et de même, *mutatis mutandis*, pour l'« extériorité » et la « bassesse », ces mots pris dans leur sens cosmique. Quand le Christ ou la Vierge se retirent du monde visible, ils commencent par « monter » ; les Anges « descendent », le Christ reviendra en « descendant » ; on parle de la « descente » d'une Révélation et d'une « montée » au Ciel. La hauteur suggère l'abîme entre l'homme et Dieu, car le serviteur est en bas, et le Seigneur en haut ; l'intériorité, elle, se réfère plutôt à l'Ipséité ou au Soi : l'extérieur est l'écorce ou la forme, et l'intérieur est le Noyau ou l'Essence.

Tendre vers le haut, c'est donc en même temps vivre vers l'intérieur ; or l'intérieur se déploie à partir d'une certaine abolition de l'extérieur, ou à partir d'une « concentration » mentale ou morale. La « porte étroite » est *a priori* un anéantissement sacrificiel, mais elle signifie également, d'une manière plus profonde, un anéantissement béatifique. On se souviendra ici de l'analogie entre la mort et l'amour, *mors* et *amor* : la mort est comme l'amour un abandon de soi, et l'amour est généreux comme la mort ; chacun

est le modèle ou le miroir de l'autre. L'homme doit « mourir au monde », mais il arrive aussi que le monde « meure à l'homme », lorsque celui-ci a trouvé le mystère béatifique de la « porte » et qu'il a été saisi par lui ; la « porte » est alors la semence du Ciel, elle est l'ouverture vers la Plénitude (1).

La « porte étroite » révèle sa qualité béatifique quand elle apparaît, non comme un passage obscur, mais comme le Centre ou le Présent, c'est-à-dire comme le point de contact du monde ou de la vie avec la « Dimension divine » : le Centre est le point bienheureux qui se situe sous l'Axe divin, et le Présent est l'instant béni qui nous ramène à la divine Origine. Comme le montre le goulot du sablier, cette contraction apparente dans l'espace et le temps, laquelle semble vouloir nous anéantir, débouche en réalité sur un « nouvel espace » et un « nouveau temps », et transmue ainsi l'espace qui nous entoure et nous limite et le temps qui nous entraîne et nous ronge : l'espace se situe alors comme en nous-mêmes, le temps devient un fleuve circulaire ou spiroïdal autour d'un centre immobile.

Dans le sablier, un compartiment se vide, l'autre se remplit : c'est l'image même du choix spirituel, lequel s'impose parce que « nul ne peut servir deux maîtres » ; il est vrai que la nature des choses permet parfois d'intégrer un élément superficiellement hétérogène dans une attitude spirituelle, — car un homme extérieurement riche peut être « pauvre par l'Esprit », — mais il n'est jamais possible de nous situer, avec le centre même de notre être, à la fois sur deux plans incompatibles.

(1) « En vérité, à côté du difficile est le facile », dit le Koran (XCIV, 5 et 6), et c'est là encore une allusion au mystère de la « porte étroite », d'autant que ce même passage commence par ces mots : « N'avons-nous pas élargi ta poitrine », c'est-à-dire, précisément, l'« intérieur ». — D'autres passages koraniques se rapportent à ce même symbolisme : « Il produit les deux mers qui se rencontrent ; entre elles se trouve un isthme qu'elles ne dépassent point ». (LV, 19 et 20) « Et c'est Lui qui produit les deux mers, celle-ci douce et potable, et celle-là salée et amère ; et Il mit entre elles un isthme et une clôture fermée. » (XXV, 53). — Selon le Livre non canonique d'Esdras, « la mer est située en un vaste espace afin qu'elle puisse être profonde et grande ; mais imagine que l'entrée soit étroite, et pareille à une ornière : qui donc pourrait entrer dans la mer et la regarder de haut pour la dominer ? S'il ne passe au travers l'étroit, comment arriverait-il dans le large ?... Alors (après la chute d'Adam) les entrées de ce monde furent rendues étroites, pleines de chagrin et de travail... Car les entrées du monde plus ancien étaient larges et sûres, et dispensaient un fruit immortel. » (*II Esdras*, VII, 3-5 et 12-13).

Un autre aspect — cosmologique celui-ci — du symbolisme du sablier est le suivant : l'écoulement des grains de sable est comme le déroulement de toutes les possibilités incluses dans un cycle de manifestation ; une fois les possibilités épuisées, le mouvement s'arrête et le cycle est clos (1). On pensera ici, non seulement aux cycles cosmiques, mais aussi et même avant tout, au Cycle divin, lequel s'achève, après des myriades de cycles subordonnés, dans l'Apocatastase ; dans cette acceptation, la pluie des grains de sable marque à la fois l'épuisement des possibilités et, inversement, leur intégration finale et totale dans la Dimension divine ou nirvânique.

La doctrine-clef du sablier est en somme la suivante : Dieu est Un ; or le nombre 1 est quantitativement le moindre de tous, il apparaît comme l'exclusion de la quantité, donc comme l'extrême pauvreté ; mais au-delà du nombre, dans l'ordre des principes que le nombre reflète en sens inverse, l'Unité coïncide avec l'Absolu et par conséquent avec l'Infini, et c'est précisément l'indéfinité numérique qui reflète à sa manière la divine Infinitude. Toutes les qualités positives que nous constatons dans le monde sont limitées, elles sont comme les pointes extrêmes, et sous un certain rapport inversées, d'essences qui se déploient au-delà de ce que nous livrent nos sens et même toute notre conscience terrestre. La « porte étroite » est à la fois inversion et analogie, obscurité et lumière, mort et naissance.

Frithjof SCHUON.

(1) Dans le sablier, on observe qu'au début de l'écoulement, le mouvement du sable est imperceptible, tandis que vers la fin il devient de plus en plus rapide ; ce phénomène est strictement analogue à ce qui a lieu dans le déroulement d'un cycle.

CONSIDÉRATIONS SUR LA SPIRITUALITÉ TANTRIQUE

Il y a trois manières de considérer le *Tantra* chacune acceptable dans son ordre propre : d'abord, il y a la manière relativement extérieure de l'érudition universitaire, qui se préoccupe en grande partie d'accumuler de l'information et de trier des sources — ici, les questions d'influences et d'origines, et aussi d'affinités historiques en général, jouent leur rôle ; deuxièmement, il y a la manière essentielle et normale de considérer le *Tantra*, qui peut aussi être appelée la manière « traditionnelle » sous son double aspect de sagesse (*prajnâ*) et méthode (*upâya*) ou, en d'autres termes, une théorie métaphysique (ne l'oublions pas, la signification primitive du mot grec *theoria* est « vision ») avec ses moyens de concentration appropriés, ses modalités « yogiques » ; troisièmement, il y a ce que l'on peut décrire comme un « sens tantrique » généralisé, par lequel il est possible de reconnaître l'existence, dans des endroits où le nom du *Tantra* a été inconnu, de doctrines et de méthodes analogues, apportant ainsi un témoignage concordant en faveur des méthodes spirituelles en question. Voyons donc comment apparaîtra le *Tantra* considéré sous chacun de ces points de vue différents.

D'abord l'approche savante : Il faut faire remarquer, dès le départ, que cette manière de considérer le sujet (comme, en fait n'importe quel sujet) peut prendre une forme soit légitime, soit illégitime. La valeur propre de l'érudition est auxiliaire : il est évidemment avantageux pour l'étudiant — qu'il soit ou non engagé dans une recherche proprement religieuse — d'être pourvu de toutes sortes de références et textes sûrs, ce qui représente un travail que lui-même, manquant de la connaissance détaillée et

de la pratique, pourrait difficilement entreprendre pour son propre compte ; de même, il peut être utile, d'une manière indirecte, de se faire une image des bases historiques de sa religion ; et de même, une discussion, par des experts, sur la portée exacte des divers termes techniques employés par quelqu'un dans ses textes peut être très utile, car avec le temps, on perd souvent de vue certaines nuances de signification que ces termes ont comportées pour les auteurs qui les utilisèrent en premier lieu, et qu'une répétition plus ou moins irréfléchie peut avoir obscurcies — et ceci s'applique tout spécialement aux textes traduits.

Tout cela se rapporte, dans des proportions variées, à la vertu cardinale bouddhiste d'« attention », d'où l'on peut voir que l'universitaire consciencieux peut rendre un authentique service si modeste soit-il dans ce domaine. D'un autre côté, l'emploi abusif de l'érudition — qui, depuis une époque récente, a envahi à peu près tous les domaines — consiste à examiner les écritures sacrées et autres phénomènes religieux, à la lumière, ou plutôt dans l'obscurité d'un préjugé profane solidement installé, avec l'intention bien arrêtée de les réduire, tous autant qu'ils sont, au rang d'accidents historiques, anthropologiques ou sociologiques, en donnant une explication de chaque élément transcendant qu'on trouve là — révélation, inspiration, intellection — en termes purement humanistes. La plus récente, et par beaucoup de côtés la plus dangereuse adjonction à ce processus de subversion, est l'interprétation psychologique de la religion, dont les écoles de Freud et de Jung fournissent deux aspects représentatifs, l'une étant ouvertement matérialiste et hostile, tandis que l'autre affecte une attitude de sympathie en vertu d'un système d'équivoque habilement entretenu entre les choses de l'ordre spirituel et celles de l'ordre simplement psychique : les doctrines tantriques n'ont pas échappé à une tentative d'annexion à cette perspective, et il en est de même pour le *Zen*. Le fait est que, de nos jours, même des commentateurs orientaux, dont on pourrait attendre qu'ils voient plus loin que leurs collègues occidentaux, témoignent souvent d'une hâte aussi peu critique que possible pour adopter les aber-

rations d'exégèse les plus récentes, et cette tendance s'est soldée dans bien des cas par une véritable débâcle devant le « scientisme » moderne, ou, en d'autres termes, par un élan vers le suicide religieux et intellectuel. Il est nécessaire d'être averti de ce danger qui, aujourd'hui, prend une extension considérable, aussi bien dans une hémisphère que dans l'autre (1).

C'est dans le cadre de l'érudition (qui doit être prise ici dans un sens très large) que l'on discute le mieux une certaine question fréquemment débattue, concernant le *Tantra* : la relation (s'il en est une) entre ses deux formes, bouddhiste et hindoue ; répondre exhaustivement à une telle question, requiert évidemment plus que l'érudition conventionnelle. Tout essai de commentaire doit en fait s'accompagner d'une certaine pénétration métaphysique, capable de regarder au-delà de la lettre des textes et des formulations vers l'esprit qui est à la base des deux cas que l'on compare.

Quand les écrits tantriques commencèrent pour la première fois à attirer une sérieuse attention en-dehors du monde indien, et ce beaucoup grâce aux études remarquables d'un Président du Tribunal de Calcutta aujourd'hui décédé, Sir John Woodroffe (plus connu sous son nom de plume d'Arthur Avalon), du fait que celui-ci, sanskritisant en relations étroites avec des *pandits* bengalis, consacrait la plus grande partie de ses travaux aux *Shaktas* hindoues et à leurs doctrines, détermina chez beaucoup de gens l'opinion trop hâtive que les *Tantras* bouddhistes, à peine effleurés par Arthur Avalon, n'étaient qu'une extension du corpus tantrique hindou :

(1) Pour une appréciation critique documentée des théories de Jung nous renvoyons le lecteur à la troisième partie de l'article de M. Titus Burckhardt, *Cosmologie et science moderne*, récemment publié dans cette revue. Un autre ouvrage contenant une critique similaire (également citée par M. Burckhardt) est *Psychologie Occidentale et Sadhana hindou*, par le Dr Hans Jacob, un éminent psychiâtre qui avait autrefois étudié sous la direction de Jung, mais en arriva plus tard à découvrir les erreurs sous-jacentes à une part si importante de l'enseignement psychologique occidental, et aussi la vaste supériorité hindoue et bouddhiste dans l'art de « manier » la « psyché » humaine.

l'existence, dans les deux cas, d'un symbolisme « érotique » — c'est-à-dire la représentation de la réalité comme l'inter-relation d'un couple de principes conjoints respectivement représentés comme mâle et femelle — semblait prêter une certaine consistance à cette conclusion ; il est à peine besoin de dire que cette apparente polarisation en deux divinités, telles que *Shiva* et *Shakti*, dans l'une des deux traditions en présence, et les différents Bouddhas avec leurs homologues femelles, dans l'autre, n'implique aucun dualisme radical ; le point de vue tantrique est « advaitique » dans son intégralité, de sorte que c'est seulement à l'instant d'union indiscernable (*maïthuna*) des principes mâle et femelle ainsi représentés que la vérité peut être effectivement atteinte. Qu'il s'agisse de la divinité mâle ou de sa partenaire, chacune est essentiellement l'autre, et elles ne peuvent jamais être considérées séparément. L'entité statique *est* l'entité créatrice ou productrice, et vice-versa ; et objectivement, c'est le fait même que ce symbolisme a écarté une unité numérique en faveur de l'idée plus subtile de la « non-dualité » qui rend le langage symbolique du Tantrisme si particulièrement éloquent et ses méthodes correspondantes si efficaces pour desserrer l'emprise que l'habitude dualiste exerce sur l'esprit humain (2).

Avant la publication de la série de volumes d'Arthur Avalon, les techniques tantriques, de même que l'iconographie qui s'y rapporte, étaient devenues la cible favorite d'insinuations malignes d'abord de la part de commentateurs occidentaux ignorants — particulièrement des missionnaires — obsédés de soupçons impurs dès que le mot « sexe » est simplement mentionné, et, à leur exemple, de la part aussi

(2) Le symbolisme chinois du *Yin-Yang*, véhicule un message pareil : ici *Yin*, le principe femelle, dépeint comme sombre de teinte et représentant le côté passif et potentiel des choses (le mot *Shakti* pourrait être bien rendu par : *potentialité*) et *Yang*, le principe mâle, de teinte claire et représentant leur côté actif ou essentiel, sont combinés dans un diagramme circulaire (dans son ordre, une sorte de *mândala*) dont les deux moitiés encastrées l'une dans l'autre, correspondent évidemment à l'état de *maïthuna* ; chaque moitié, d'ailleurs, contient un petit point de la couleur opposée, par lequel est indiquée l'interpénétration non-dualiste des deux principes ainsi représentés.

d'Orientaux occidentalisés ; ce préjugé persista durant longtemps, et c'est seulement dans ces quelques dernières années que les *Tantras* ont commencé à être regardés dans le monde en général comme des doctrines en tous cas respectables, sans même parler de leur importance spirituelle. C'est pour beaucoup grâce à des observations effectuées dans le domaine thibétain que ce changement heureux, quoique tardif, s'est produit. Quand on regarde en arrière, vers la fin du siècle dernier et les premières années de celui que nous vivons présentement, à part la voix solitaire d'Avalon, bien peu d'auteurs occidentaux trouvaient un commentaire favorable à faire sur le sujet ; des exemples typiques du préjugé qui prévalait alors sont : Mme Blavatsky (3) et Waddell (2), pour citer deux auteurs bien connus. Même à une date aussi récente que 1936, un excellent érudit comme le Professeur japonais Tajima, lui-même adhérent d'une école tantrique (*Shingon*), exprimait le préjugé courant, non pas contre le Tantrisme tout entier, mais contre sa forme thibétaine, en suggérant que, à la différence de ces doctrines tantriques chinoises et japonaises qui avaient sa faveur, issues historiquement parlant de Nalanda, les formes thibétaines, selon lui, provenaient de Vikramashila dont il parlait comme un lieu de croyances et de pratiques relati-

(3) Voir *La voix du silence*, où les méthodes tantriques sont stigmatisées comme sombres et répugnantes : il est évident que la fondatrice de la Société Théosophique acceptait les calomnies courantes sans le moindre soupçon qu'elles fussent tendancieuses. Incidemment, cette supposition de sa part montre l'absurdité de la prétention selon laquelle *La voix du silence* serait une traduction, ou disons, une adaptation libre d'un ancien texte thibétain. Des sentiments anti-tantriques dans un contexte prétendument thibétain, cela est très dur à avaler, pour ne rien dire de la saveur manifestement occidentale de tout le texte.

(4) Voir son *Lamaïsme* (Heffer) qui, malgré sa documentation copieuse, est un tissu d'assertions trompeuses suscitées par une aversion sectaire. La présentation constante par Waddell des Deités terrifiques femelles comme des « diablesses » n'est qu'un exemple, entre autres, des extrémités auxquelles ses propres préjugés portaient cet auteur. (Le Dr Wadell prit part à l'invasion anglaise du Thibet en 1903 ; son livre qui était l'un des premiers essais sur le sujet, fut réimprimé il y a quelques années).

vement populaires et superstitieuses ; le fondement de son opinion à cet égard n'était cependant pas très clair. De toute façon, on a envie de demander ce qu'il en est de Naropa et de ses six doctrines puisqu'il appartenait certainement à Nalanda ? Et où en seraient, sans ces doctrines, Marpa et Mila Repa et toute une part si importante de l'épanouissement ésotérique le plus pur au Thibet ? Si un homme aussi bien informé que le Professeur Tajima pouvait faire écho, même légèrement, à ces vieux préjugés, cela n'en montre que mieux avec quel zèle les différents calomniateurs du *Tantra* s'étaient appliqués à jeter leur boue. Il n'y a aucun doute, en tous cas, que c'est le dénigrement licencieux du symbolisme érotique qui a su au premier chef contribué à obscurcir le débat, en dehors de, et par-dessus, tous les problèmes réels que la question des origines pourrait avoir soulevée pour des esprits mieux informés.

Si l'on veut bien me permettre de donner ici une résonance personnelle, j'aimerais expliquer que, quand j'ai commencé à prendre conscience de la place du *Tantra* dans la tradition et l'art thibétains, ma première impulsion fut de prendre activement sa défense, en opposition avec les critiques partiales encore courantes à l'époque, telles que je les ai décrites plus haut. Dans la première excitation de la découverte qu'il existait une telle chose, un Bouddhisme tantrique, et que c'était un trésor de symboles aussi beaux qu'éminemment significatifs, j'étais prêt à donner libre cours à mon enthousiasme, mais certainement n'étais pas compétent pour aller très loin dans le sens interprétatif. Les traités d'Avalon étaient alors presque ma seule source d'information, d'ailleurs très précieuse. C'est pourquoi j'adoptais volontiers l'usage hindou en me référant aux divinités *Yum* en tant qu'« Energies-consortes » quand j'écrivis mon premier livre *Peaks & Lamas*. On ne devrait pas cependant inférer trop de choses de cette allusion, qui fut en grande partie accidentelle et n'avait certes pas la valeur d'une appréciation technique d'ordre définitif. Même à cette date reculée, cependant, je perçus bien une chose que d'autres depuis ont soulignée à partir d'une position mieux informée, c'est-à-dire que le symbolisme sexuel, com-

mun aux *Tantras* hindous et bouddhistes, n'en présente pas moins une différence, correspondant à celle qui existe entre les deux écoles, relativement à la manière dont les attributions sexuelles sont respectivement considérées : c'est-à-dire que dans le Tantrisme hindou, *Shiva* (ou toute autre forme mâle de la divinité) représente l'aspect statique, tandis que la forme femelle qui lui correspond, représente l'aspect dynamique ou créateur ; de là sa qualité de *shakti*, énergie femelle (5), ce qui, dans la terminologie hindoue, est devenu le terme générique pour toutes les « épouses célestes ». Dans le Bouddhisme, d'un autre côté, le couplage symbolique prend une forme impersonnelle (ce qui est en harmonie avec l'« économie spirituelle » bouddhique en général) et il fonctionne aussi en sens inverse, dans la mesure où ici, c'est *prajnâ*, le partenaire femelle, qui semble indiquer l'aspect plus statique du symbolisme — la « sagesse » est essentiellement un état ou qualité de l'être — tandis que l'élément mâle de la syzygie est rapporté à la méthode (*upâya*) ce qui, quand on le considère bien, comporte des implications dynamiques, puisque c'est grâce à un déploiement des moyens adéquats, avec l'effort qui leur correspond, que *prajnâ* devient possible à réaliser dans le cœur de l' « aspirant » (*sadhaka*). Qui plus est, l'assimilation traditionnelle d'*upâya* à la *compassion* (qui est elle-même une conception dynamique) donne un poids accru à la considération que le symbolisme tantrique bouddhiste fonctionne en sens opposé au sens hindou : d'où certains auteurs préoccupés de polémique, remplis de patriotisme bouddhisant, ont tiré avec joie la conclusion que le Tantrisme bouddhiste est quelque chose d'entièrement étranger au Tantrisme hindou ; à quoi ils ajoutent pour couronner le tout,

(5) On peut mentionner au passage comme un exemple instructif de « coïncidence spirituelle », que dans l'église chrétienne, dans sa forme Orthodoxe (orientale), la doctrine des « énergies divines » pour la première fois complètement exposée par le grand docteur du 14e siècle, Saint Grégoire Palamas, est très nettement évocatrice de l'idée hindoue de *Shakti*, que le mot « énergie » rend admirablement. Selon la théologie palamite, Dieu crée le monde non pas par Son Essence, mais par Ses Energies.

en s'appuyant sur des éléments documentaires tendancieusement choisis et interprétés, que ce tantrisme bouddhique est d'origine antérieure et que ce furent les Hindous qui empruntèrent ces méthodes aux Bouddhistes (comme d'autres choses d'ailleurs) et puis leur surimposèrent, *a posteriori*, la notion spécifiquement hindoue de puissance, *shakti*.

Sans prétendre être moi-même un érudit, je ne considère pas qu'une explication de cet ordre soit nécessaire pour donner un sens à la documentation fournie, et j'en dirai autant à propos de critères d'un genre plus profond : la vérité semble plutôt être que ce que l'on peut appeler, sans abus de langage, la « révélation tantrique », appartient aux deux grandes traditions indiennes qu'elle a embrassées, comme si c'était en réponse à un « besoin cylique », en un seul débordement providentiel de l'Esprit d'une manière qui n'implique aucune dérogation par rapport à l'originalité de l'une ou de l'autre forme traditionnelle. Voyons plutôt là un exemple de cette compassion universelle et divine qui, en négligeant apparemment toutes les frontières rationnellement délimitées, pourvoit à ce qui est nécessaire pour le salut des êtres souffrants situés en tel lieu et à tel moment. Ce n'est pas sans raison que les *sâdhanas* tantriques, partout où ils sont suivis, sont regardés comme une voie particulièrement appropriée aux conditions de la présente phase du cycle humain, dans laquelle des voies plus primordiales, et dans un certain sens plus inflexibles, ne correspondent plus entièrement aux nécessités (6).

Pour faire la somme des considérations qui précèdent : la représentation de la non-dualité sous l'apparence d'une fusion conjugale d'amour mâle et femelle, aussi bien que les pratiques yogiques caractéristiques qui s'y rapportent, tout cela est suffisant pour prouver la parenté fondamentale entre les *tantras* hindou et bouddhiste, malgré certaines

(6) Nous renvoyons le lecteur au numéro spécial (août-septembre 1937) des *Etudes Traditionnelles* consacré au Tantrisme et contenant, entre autre, un article de René Guénon sur « Le cinquième *Véda* » où il se réfère au rapport providentiel entre l'éclosion des *Tantras* et les conditions particulières du *Kali-Yuga*.

divergences importantes dans le détail. Cette identité de base étant admise, c'est cependant aller trop loin que d'essayer d'établir une correspondance point par point entre les symbolismes respectifs : *shakti* et *prajnâ* ne sont pas simplement des idées interchangeables, et chacun des deux courants tantriques a évidemment donné naissance à certains traits originaux, en harmonie avec son genre particulier, de sorte que d'une part, la relation impersonnelle *prajnâ-upâya* qui a caractérisé le Bouddhisme *mahâyâna*, et de l'autre la représentation personnifiée caractéristique du théisme hindou, *shiva-shakti*, ont pu se développer à partir du même symbolisme érotique sans risque de confusion dans aucune des deux directions. Je doute que quelqu'un approche plus près que cela de la vérité qui fait le fond du sujet (7).

Pour illustrer ce que l'on pourrait décrire comme un « subterfuge métaphysique », typique dans son mode, à travers lequel une identité fondamentale peut être discernée sous une apparente expression

(7) Des vues similaires ont été exprimées par feu le Dr S.B. Dasgupta dans son *Introduction au bouddhisme tantrique*, abondamment documentée, publiée par l'Université de Calcutta en 1950. Cet éminent commentateur, tout en admettant l'ampleur et la variété plus considérable de la littérature tantrique bouddiste comparée à l'hindoue, maintient néanmoins et à ce qu'il me semble, fonde, la thèse que « les formes tantriques, hindoue ou bouddhiste, sont essentiellement les mêmes ». Il n'oublie certes aucune des différences d'expression et de pratique qui distinguent les deux traditions. Son appréciation de la théologie fondamentale qui est derrière le symbolisme est claire et concise, et en même temps, la richesse d'illustration et de commentaire est d'une étendue des plus satisfaisantes. Il est digne de remarque que, ici et là, dans ce livre, l'auteur se refère à l'une ou l'autre des déesses bouddhistes, en tant que la « *shakti* » de la divinité mâle qui lui correspond : le contexte montre, dans chaque cas, qu'il fait là un usage purement conventionnel du terme, comme il n'est que naturel chez un Hindou ; aurait-il parlé des dieux helléniques qu'il se serait sans aucun doute référé à Héra comme la « *Shakti* » de Zeus : on ne doit voir rien de plus dans ce mode d'expression de sa part, qui s'explique au premier coup d'œil. Tout ce que l'on peut utilement ajouter, c'est que, étant donnée la légère inexactitude verbale que constitue l'introduction du terme « *shakti* » dans un contexte bouddhiste, le mot « Consorte » (qui rend exactement le thibétain *Yum*) doit être préféré, comme excluant toutes les confusions terminologiques possibles.

de rivalité inter-religieuse, j'aimerais relater une explication assez amusante qui me fut donnée par un Lama alors que je résidais près de Shigatse en 1947 : nous parlions du Kaïlas et de son pèlerinage, et je venais de remarquer que la divinité résidant sur le sommet sacré — *Demchhog* pour les Thibétains, et le Seigneur *Shiva* pour les Hindous — semblait avoir des attributs fort semblables : ne pourrait-on pas en inférer, demandai-je, que *Demchhog* et *Shiva* sont une seule et même divinité et que chacune est en fait l'autre sous un nom différent ? « Oh, non ! » dit le Lama, « Vous vous trompez en pensant ainsi. *Shiva* est le nom d'un dieu hindou que *Demchhog*, au nom du Bouddhisme, défia et vainquit, après quoi il s'appropria sa montagne et tous ses attributs majeurs et mineurs, y compris sa *Yum !* » manière réellement délicieuse de dépasser les différences traditionnelles, tout en semblant ne faire aucune concession à l'autre partie. Nous ne devons pas non plus ignorer le fait que, suivant cette explication, la déesse *Parvati* avait échangé sans sourciller sa qualité première de *Shakti* pour devenir *prajnâ* de son nouvel époux, ce qui d'une certaine façon donne une idée synthétique de toute la situation, mais sans essayer de la rationnaliser à un degré inutile.

Nous étant attardé si longtemps sur cette question tant rebattue des affinités, il nous sera seulement possible d'effleurer brièvement le second de nos trois aspects du *Tantra*, ce que nous avons, au début de cette étude, défini comme étant son aspect traditionnel ou normal. A cette occasion, on pourrait bien demander, considérant la crise religieuse mondiale qui sévit aujourd'hui, s'il reste un des *sâdhanas* tantriques qui soit viable pour les hommes de la présente génération, et, si cela est, quelles sont les conditions permettant à un homme d'opter pour cette voie. La réponse est que partout où la structure traditionnelle a résisté à la pression des temps suffisamment pour permettre à un aspirant (*sadhaka*) de trouver un *guru* qualifié pour initier et enseigner, il n'y a pas de raison pour qu'il se retienne de saisir ce fil conducteur. Qu'il profite donc de toute opportunité qui se puisse découvrir pendant que la route

est encore praticable. Si une porte qui est aujourd'hui ouverte se trouve fermée demain, il sera temps alors de repenser la question; mais il n'y a pas de raison d'anticiper sur cette pire éventualité. La conquête sacrilège du Thibet, terre d'élection du *Tantra*, a, d'autre part, privé les pays qui gravitaient autour de ce centre d'un soutien important : c'est comme si une bienfaisante fontaine d'influence spirituelle s'était soudain tarie. Ce serait aller trop loin, cependant, que de dire que toutes les opportunités de cet ordre ont disparu de la région alentour ; au Japon aussi, les initiations tantriques de *Shingon* et *Tendai* se continuent, ce dont on peut s'émerveiller pour un pays où les formes profanes d'éducation, en même temps que l'industrialisme, ont été développées à un extrême degré, ce qui a été le cas là-bas. Ce sont ces développements, fruits de la conjonction d'un substitut « asurique » de *prajnâ*, avec un *ûpaya* non moins « asurique », qui constituent partout la plus grande menace contre la vie religieuse. L'homme contemporain, esclave impuissant de ses propres créations mécaniques, reste comme suspendu entre deux explosions, liées par leur relation karmique, l'explosion nucléaire et l'« explosion » démographique. Manquant de tout discernement, il détourne vers les fournisseurs de fusées pour la lune cette admiration qui était autrefois offerte aux Bouddhas et aux Saints. Cette fascination exercée sur l'esprit humain par des trivialités gonflées jusqu'à des proportions monstrueuses, est en fait l'une des marques caractéristique de l'ère épouvantable prédite par Tsong-Khapa (et aussi par les Ecritures de tous les peuples), « quand l'impureté devient de plus en plus grande ». Cette ère est maintenant sur nous et fait partie de notre *karma*, que nous ne pouvons en aucune façon contourner, mais devons affronter ; quelle est donc l'attitude requise de nous dans ces circonstances inévitablement chagrinantes ? Certainement la réponse que tout vrai *sadhaka* donnera est celle-ci : que « le monde est toujours le monde, même quand les temps semblent clairs ; et, de même la *Bodhi* est la *Bodhi* même dans une heure maudite. C'est pourquoi, quant à moi, même si je suis laissé seul à suivre la Voie dans un monde devenu fatalement

inattentif je continuerai à poursuivre la Voie sans regarder en arrière ». Certainement, c'est la seule attitude pratique que puisse adopter quiconque, dans quelques circonstances que ce soit : le message essentiel des *Sûtras* et des *Tantras* ne diffère pas de cela.

Quoiqu'il fut naturel de penser d'abord, en mettant la première des questions posée plus haut, aux pays qui sont les patries du *Tantra*, en Asie, on peut aussi demander si, dans les circonstances exceptionnelles qui prévalent maintenant, une certaine exportation de méthodes tantriques ne pourrait pas avoir lieu dans d'autres directions, pour déboucher sur une nouvelle floraison locale ; ceux qui posent cette question pensent habituellement à la dispersion des lamas thibétains dans diverses terres étrangères, ce par quoi certains espèrent qu'un nouvel élan peut être donné aux forces spirituelles assoupies en Occident. A une telle question, on peut seulement répondre que des adaptations exceptionnelles sont toujours théoriquement possibles ; elles ne peuvent pas être écartées en principe. Humainement parlant, cependant, et d'une manière extérieurement plus évidente, les genres d'*upâyas* spirituels qui seront praticables dans des conditions telles que l'ambiance environnante n'est plus réceptive dans le sens traditionnel, différeront assurément, sur divers points, de ceux auxquels on peut recourir dans des circontances plus normales ; des moyens spirituels d'une extrême concision sembleraient se prêter le mieux à une situation aussi critique. Parmi les *upâyas* de cette nature, exigeant pour leur utilisation méthodique très peu de chose dans l'ordre des conditions précises, les diverses formes d'« invocation » (*japa*) axées sur la présence d'un Nom divin, foyer de concentration du pouvoir « mantrique », sont les premières qui viennent à l'esprit : le *dhikr* soufique fournit le type quintessentiel de ce *yoga*, pour autant qu'il prend pour principal support le Nom Suprême, dans lequel tous les autres noms possibles sont synthétisés. Un autre exemple caractéristique est le *Nembutsu*, le *mantra* appartenant au Bouddhisme *Shin* du Japon et enchâssant le nom du *Bouddha Amitabha* en tant que thème opératif ; il est encore évident que l'utilisation similaire du

mantra de *Chenrezig* (*Avalokitêsvara*) au Thibet, ce que l'on a également appelé « la quintessence des enseignements de tous les Bouddhas », s'apparente de près, en intention, au *Nembutsu*, ne serait-ce qu'en raison de la relation principielle entre le *Bodhisattva Chenrezig* et le *Bouddha Opagmed* (*Amitabha*) telle qu'elle est prouvée « mythologiquement » par le fait que le premier est issu de la tête du second. Similairement, dans le Christianisme oriental, nous avons la « Prière de Jésus » dont l'utilisation comme formule invocatoire par les contemplatifs du Mont Athos est extrêmement reminiscente de certaines méthodes tantriques. La chose importante à noter dans chaque cas de cet ordre est que la formule invoquée en tant que *mantra* visera toujours trois plans possibles de réalisation : utilisée comme un moyen d'acquérir des mérites, un bon *karma*, elle a des possibilités d'application relativement extérieures ; elle peut aussi être utilisée comme moyen d'approfondir la piété, quand elle se présente comme support « bhaktique » ; enfin la même formule peut être la base d'une réalisation proprement « jnânique » (ceci implique une invocation méthodique sous la direction d'un maître spirituel qualifié), ce qui fait que cet *upâya* rejoint les méthodes des *Tantras*, par le fait qu'il peut mener jusqu'au seuil même de la Délivrance.

Il est évident que, par comparaison avec les voies décrites plus haut, les méditations tantriques qui, par la nature des choses, demandent de longues périodes exemptes d'interruption pour leur accomplissement normal, restent relativement indaptables ; ce qui est adéquat en temps d'été spirituel peut ne pas l'être pour les journées hivernales de la dégénerescence profane. Spéculer sur ce qui est encore ou n'est plus possible, n'entre vraiment pas dans le cadre de la présente discussion ; tout ce que l'on peut faire, c'est de guetter les signes et, quand ceux-ci apparaissent, répondre de la manière la plus appropriée.

Ce qui, cependant, mérite bien l'attention, non seulement dans le monde hindo-bouddhiste mais aussi jusqu'au fond des contrées lointaines, c'est ce qu'on peut proprement appeler « l'esprit du *Tantra* », le troisième point de vue mentionné dans le préambule

du présent essai. Quels sont donc les critères par lesquels on peut reconnaître cet esprit, où qu'il puisse apparaître ? Ceci est une question importante en toutes circonstances, et tout homme d'aspiration spirituelle ne peut que gagner à ce qu'on y réponde, même si sa propre voie de réalisation ne prend pas l'une des formes qui se rencontrent sous le sceau du Tantrisme. C'est pourquoi une brève discussion de cette question apportera une conclusion naturelle aux présentes considérations sur la spiritualité tantrique.

Essentiellement on peut parler d'un « sens tantrique » ou d'un « esprit tantrique » (le premier étant la faculté avec laquelle on peut reconnaître la présence du second) en rapport avec toute doctrine ou méthode dont le but conscient est une transmutation de la substance de l'âme humaine de façon à permettre à la véritable Intelligence, « l'esprit de *Bodhi* », d'apparaître et de prendre le commandement. Ceci est un processus proprement *alchimique*, par le fait qu'aucun élément de l'âme n'en sera effectivement détruit ou retranché ; la technique tantrique consiste à mettre en œuvre tout ce qui peut exister là, sans exception, ce qui, à son tour, implique la possibilité de convertir tout ce qui peut être vil ou pollué en quelque chose de pur et de noble.

Dans l'Europe médiévale, de même que dans le monde islamique, les sciences alchimiques étaient fondées sur cette idée : d'après le symbolisme minéral qu'elles utilisaient, le *plomb*, métal le plus vil, devait être transmué, rapidement ou par étapes, en *or*, le métal solaire ; en termes hindous, ceci est une question de redressement de l'équilibre des *gunas*, le plomb étant le métal dans lequel *tamas* prédomine, tandis que l'or est le métal le plus « sattvique » de tous. Au cours de ce processus, certaines autres substances symboliques, et plus spécialement le *soufre* et le *mercure*, étaient appelés à jouer un rôle à divers moments de l'opération alchimique. Si, au moyen-âge même, les ignorants attribuaient parfois aux alchimistes l'intention littérale de devenir riches en fabriquant de l'or à partir du plomb, les historiens de la science moderne ont étalé une ignorance semblable en croyant que l'alchimie était simplement un essai primitif de faire ce que fait le chimiste

actuel, et que les diverses matières premières auxquelles il est fait allusion étaient ce que leur nom désigne et rien de plus. On doit remercier les quelques chercheurs qui ont pris la peine d'étudier les écrits alchimiques avec le soin approprié et un esprit ouvert, de ce que l'alchimie a enfin été dégagée des grossières erreurs d'interprétation qui l'avaient entourée, spécialement à l'époque moderne.

Un point particulièrement important à noter, en rapport avec l'alchimie, c'est la reconnaissance à travers toutes les apparences différentes, d'une esssence commune rattachant l'une à l'autre les deux substances qui doivent se trouver au début et à la fin du processus transmutatoire. S'il arrive que l'alchimiste au cours de ses investigations trouve du plomb mélangé avec d'autres métaux, il ne le met pas précipitamment au rebut, car, pour son œil discriminateur, cette terne grisaille plombée masque déjà la potentialité radieuse de l'or pur. C'est pourquoi il le garde précieusement comme le reste, tout en considérant les moyens propres à le transformer en ce qu'il devrait être en toute justice ; cette attitude est typiquement « advaïtique », et la technique l'est aussi. En fait, certains alchimistes ont déclaré que le plomb, ou n'importe quel « bas » métal, est essentiellement de l'or tombé malade ; l'or est le plomb exempt de toute maladie. On peut paraphaser fort bien cette définition, du point de vue tantrique, en disant qu'un homme mondain n'est rien qu'un Bouddha malade ; un Bouddha est un homme qui a été entièrement guéri de la maladie existentielle.

En même temps que l'idée de transmutation, dont dépend le processus alchimique, s'est développée une certaine attitude vis-à-vis des prescriptions éthiques de la religion, ce qui, dans le cas du *Tantra*, rentre parmi les traits qui ont parfois provoqué des accusations de licence morale du genre auquel nous avons fait allusion au début. Cette attitude consiste à regarder même les vices d'une personne comme une source de puissance latente, comme une vertu mal appliquée mais encore utilisable si l'on connaît la façon correcte de la manier ; supprimer tout simplement l'expression extérieure d'une tendance fautive par une effort de la seule volonté effectué dans

un état de relative inconscience, peut ne pas être la manière la plus efficace de débarrasser l'âme de la tendance en question, sans parler du danger de donner accès à un autre et pire mal, de façon à remplir un vide créé dans une substance psychique pas encore conditionnée pour attirer un élément de compensation d'une provenance purement spirituelle. L'histoire racontée par le Christ des sept démons se précipitant pour occuper la maison laissée vide après l'expulsion de l'unique occupant démonique qui les avait précédés, fournit une illustration vivante de ce danger particulier. Le guérisseur tantrique ou alchimique base certaines de ses pratiques sur une conscience de ce que, par comparaison avec la caractéristique insaisissabilité de la pensée humaine, une passion présente souvent un caractère relativement simple et appréhendable, de sorte qu'il est possible de le mettre en œuvre comme « matière brute » d'une opération alchimique dans ses premières phases ; se servir provisoirement d'un élément passionnel comme *upâya* pour un but reconnu comme spirituel, n'implique pas le moins du monde une approbation de la passion comme telle, et encore moins une dépréciation de la vertu dont cette passion est le reflet négatif, ou l'ombre. Tout ce qu'un tel guérisseur fait, c'est de regarder toute passion particulière par rapport au processus de purification considéré dans son intégralité, ce qui peut parfois nécessiter que cette passion soit tolérée provisoirement, pour des raisons d'équilibre psychique, quoique certainement pas excusée en elle-même. Le véritable pratiquant du Tantrisme est intéressé par une régénération intégrale, et rien de moins. C'est pourquoi, pour lui, toute propriété du corps et de l'âme aura sa place normale dans l'opération, l'art étant de savoir comment mettre chaque chose à sa place, sans omission ou suppression d'aucun facteur utilisable, quelles que soient les apparences. Les abus individuels mis à part, c'est à la lumière de ce principe général que doivent être jugées ces pratiques tantriques qui ont été l'occasion de « scandale » pour les moralistes conventionnels ; quiconque aborde la question de cette façon n'aura plus besoin de se convaincre encore du fait que la tradition tantrique est aussi intéressée que la reli-

gion exotérique à la promotion et à la pratique des vertus ; seulement sa manière de poursuivre ce but va plus loin que les symptômes, que la simple forme des actes, parce qu'elle est en fait préoccupée au premier chef par le milieu dans lequel ces actes peuvent prendre naissance, et qu'elle essaie de transmuer de façon que seule la vertu puisse y subsister.

Une vertu, pour celui qui est engagé sur toute voie ésotérique, est d'abord un mode de connaissance, ou, pour être plus précis, un facteur de disposition à l'Illumination. De façon similaire, un vice sera regardé comme un facteur d'ignorance, ou une cause d'épaississement du voile existenciel entre le sujet humain et la lumière ; cette manière de regarder le bien et le mal est proprement « intellectuelle » (« *jnânique* »), la perspective habituelle de mérite et de démérite étant, par comparaison, relativement extérieure et dualiste, mais pas totalement fausse pour cela — loin de là. Pratiquer une vertu revient alors à nettoyer une fenêtre dans l'âme, se laisser aller à un vice est comme d'obscurcir cette fenêtre avec de la poussière ; c'est pourquoi la pratique de la vertu n'est pas moins importante pour celui qui suit la voie jnânique que pour le *karma yogin* ou le *bhakta* (pour ce dernier, c'est de plaire au Bien-aimé, ou de l'offenser, qui compte) ; des références plus ou moins énigmatiques, dans les écrits tantriques, à l'homme pour lequel la distinction entre bien et mal a cessé d'avoir de l'importance, ne devraient tromper personne sur ce point.

Aucune meilleure description du *Tantra*, dans une langue européenne, ne peut être trouvée que de l'appeler une « science alchimique de l'âme », par laquelle le plomb de l'existence samsarique est transmué en ce qu'il est déjà en principe, c'est-à-dire l'or de la *Bodhi*, éternellement brillant.

Marco PALLIS.

LES TROIS CERCLES DE L'EXISTENCE

L'Indien des plaines et des forêts de l'Amérique du Nord se représentait sa tribu comme un cercle, « le cercle de la nation » (1). Celui-ci était rendu visible, toujours de nouveau, dans la formation que recevait le camp : les tentes étaient placées en cercles concentriques autour de la tente rituelle, et au centre de celle-ci, à son tour, brûlait constamment — transmis de camp en camp — le feu sacré. Or, le « cercle de la nation » est une image du cercle de l'horizon, lequel, à son tour, est à la fois la trace et l'appui sur terre de la voûte céleste (2). Cela signifie que l'unité de la tribu est une projection sur le plan terrestre de l'Unité universelle. Il est à noter, en outre, que le cercle de l'horizon unit entre eux les quatre points cardinaux, ce qui symbolise que cette Quaternité sacrée n'est pas atteinte, en elle-même, par la multiplicité du monde humain. Les deux couples de points

(1) Voir *Black Elk Speaks* (Morrow New York, 1932; nouvelle édition en 1962, Univ. of Nebraska) — la traduction française de ce livre n'existe qu'en manuscrit — et *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux* (Norman, Univ. of Oklahoma Press, 1953). Ce dernier livre, — dont les textes ont été recueillis et annotés par Joseph Epes Brown, — a été traduit en français sous le titre *Les rites secrets des Indiens Sioux* (Payot, Paris, 1953); l'introduction de ce livre — de Frithjof Schuon — nous a servi de point de départ pour le présent article.

(2) « Si vous montez sur une haute colline et que vous regardiez autour, vous verrez le ciel touchant la terre de tous côtés, et à l'intérieur de cet enclos circulaire, vit le peuple. Ainsi les cercles que nous avons faits [dans nos rites]... représentent le Cercle que Tirawa Atius a fait comme demeure pour tout le peuple » (mots d'un prêtre Pawnee pendant les rites du *Hako*, cités d'après Hartley Burr Alexander, *The World's Rim, Great Mysteries of the North American Indians*, Lincoln, Univ. of Nebraska Press, 1953, p. 131).

cardinaux faisant face l'un à l'autre n'impliquent pas d'opposition, car les deux éléments de chaque couple se complètent dans une polarité qui exprime directement l'Unité principielle (1).

Cependant, projetées dans la matière coagulée du monde formel, ces Polarités principielles deviennent de véritables oppositions. L'axe « vertical » de la croix cosmique, lequel unit la pureté du Nord à la plénitude et à la vie du Sud, est « la bonne Route », et elle est rouge ; l'axe « horizontal » par contre, qui mène « du Lieu où habitent les Etres-Tonnerre », à savoir l'Ouest, jusqu'au Lieu « où rayonne constamment le soleil », l'Est, est une Route dangereuse, celle « de la confusion et de la guerre » (*Black Elk Speaks*, p. 29) et elle est noire (2). Ainsi, Héhaka Sapa dit, caractérisant l'existence de son peuple après la catastrophe, la « rupture du cercle de la nation » ; « Ils marchaient sur la Route noire, chacun pour soi et sans règles véritables » (*ibid.*, p. 219), car — « la vie du peuple consistait dans le cercle ; et que sont beaucoup de petites vies particulières, lorsque la vie de ces vies s'est écoulée ? » (*ibid.*, p. 218).

***

Les règles sociales dont Black Elk déplore l'absence, étaient autrefois déterminées par des normes cosmiques ; le « cercle de la nation » était donc une image, sur le plan humain, de celui de l'horizon, qui contenait le monde empirique de l'Indien et qui était, par là, un symbole de tout l'Univers. La relation hiérarchique des deux anneaux, Black Elk l'indique en disant que « le cercle des quatre quartiers nourrissait...

(1) « Les points cardinaux représentent les quatre Manifestations divines essentielles [correspondant aux Archanges des religions sémitiques] et par conséquent aussi leurs Prototypes dans l'Etre », dit Frithjof Schuon dans son *Introduction* (p. 16); et d'après Héhaka Sapa (Black Elk), « ces quatre Esprits ne sont, en fin de compte, qu'un Esprit » (*Black Elk Speacks*, p. 2).

(2) Si la Route Nord-Sud est la « bonne », c'est parce que — sur le plan « horizontal » pris dans son ensemble — elle représente plus directement que l'autre la « Route verticale », celle du Ciel, conformément au symbolisme hyperboréen.

le cercle sacré de la nation : l'Est donnait la paix et la lumière, le Sud la chaleur, l'Ouest la pluie, et le Nord, avec son vent froid et puissant, donnait la force et l'endurance » (*ibid.*, p. 198). Quand le cercle de la nation fut brisé, la cause immédiate devait donc en être la destruction — ou, du moins, un certain « ébranlement » — du cercle des quatre quartiers ; et un symbole de cette crise cosmique fut la quasi-démolition de l'univers visible à l'intérieur duquel se déroulait la vie des Peaux-Rouges nomades. Cette démolition, les envahisseurs blancs l'effectuèrent en s'emparant de la terre des indigènes, où ils exterminèrent presque complètement le « peuple » quadrupède le plus important — la race des bisons. En effet, par ce double pillage, les Indiens furent définitivement retranchés du genre de vie qui avait été (1) leur façon à eux de « remplir » le cercle de l'horizon, c'est-à-dire, de réaliser les possibilités contenues dans l'Univers. L'extermination des bisons est particulièrement significative à cet égard, étant donné que cet animal, par l'utilité variée qu'il avait pour les Peaux-Rouges, était en lui-même un symbole du « peuple ainsi que de l'Univers », comme dit Black Elk (*Les Rites secrets...*, p. 100).

Or, dans la grande vision de Héhaka Sapa — qu'il voua toute sa vie à interpréter et à faire partager à son peuple pour son salut — il y a une correspondance qui relie la catastrophe des Indiens, non seulement avec l'atteinte portée au monde visible encadrant leur existence, mais aussi — symboliquement — avec la fin apocalyptique de son prototype : le monde entier. Il est un passage (*Black Elk Speaks*, p. 36 ss.) où Black Elk voit son peuple gravir, l'une après l'autre, quatre collines. Ces degrés marquent autant d'étapes dans la dissolution de la nation et symbolisent ainsi, d'une manière frappante, les quatre âges de l'humanité. Après la montée de la première colline, le peuple campe « comme autrefois, dans la forme du cercle sacré, et au centre se dressait le saint Arbre, et le pays tout autour était encore vert ». Avant de

(1) Non toujours, puisque les Indiens des plaines et des forêts n'étaient à l'origine que des semi-nomades, mais, de toute façon, bien avant l'arrivée des Blancs.

gravir la deuxième colline, le peuple — dit Héhaka Sapa — « s'est transformé en élans et en bisons et en toutes sortes de quadrupèdes, et même en oiseaux, tous marchant ensemble d'une façon sacrée sur la bonne Route rouge ; et moi-même, j'étais un Aigle tacheté planant au-dessus d'eux (1). Mais juste avant de camper sur cette colline, tous les animaux ont été inquiets ; ils ont eu peur de n'être plus ce qu'ils avaient été, et ils ont commencé à émettre des voix exprimant leur souci et à crier vers leurs chefs. Et quand ils ont installé leur camp..., j'ai regardé en bas et j'ai vu que les feuilles tombaient de l'Arbre sacré... Ensuite, le peuple a levé le camp, et a vu la Route noire devant lui, menant là où le soleil se couche... Et au moment de la troisième montée, tous les animaux et les oiseaux qui étaient le peuple, ont couru çà et là, car chacun semblait avoir sa propre petite vision, qu'il suivait, et ses propres règles ; et à travers tout l'univers, je pouvois entendre les vents en guerre, luttant entre eux comme des bêtes sauvages. »

« Et quand nous avons atteint le sommet du troisième gradin, le cercle de la nation s'est brisé ainsi qu'un anneau de fumée qui se répand et se disperse, l'Arbre sacré a paru mourir, et tous ses oiseaux avaient disparu. Et, regardant devant moi, j'ai vu que la quatrième montée serait terrible. Quand, ensuite, le peuple se préparait à la quatrième montée, la Voix (2) a parlé comme quelqu'un qui pleure, et elle a dit : « Regarde ta nation ! ». Et quand j'ai regardé en bas, tout le peuple était retransformé en hommes ; et ils étaient maigres, avec des visages pointus, car ils étaient affamés. Leurs poneys n'étaient désormais que de la peau et des os, et l'Arbre sacré n'était plus. »

∴

(1) La transformation du peuple en animaux, qui devra durer pendant les montées de la deuxième et de la troisième collines, symbolise une extention du drame cosmique à des domaines subtils autres que celui de l'âme humaine. Seul, au-dessus de ce monde de transformation, « plane » l'Aigle de l'Esprit, avec lequel le visionnaire est indentifié.

(2) C'est la « grande Voix du Sud » (*ibid.*, p. 36), Direction où vont les morts et d'où vient la vie — donc aussi la nouvelle vie espérée pour le peuple et pour le monde. En ce sens, c'est « la Direction vers laquelle on regarde toujours ».

Après avoir dit que « le cercle des quatre quartiers nourrissait... le cercle sacré de la nation », Héhaka Sapa fait remarquer (*Black Elk Speaks*, p. 198) que « cette connaissance vint à nous du Monde extérieur (1), avec notre Religion ». Par ces mots, il sous-entend que la connaissance en question — connaissance en soi cosmologique — n'est qu'une application des principes véritablement métaphysiques. En d'autres termes, si — comme Black Elk dit encore — « toute chose que fait le Pouvoir de l'Univers, il le fait en forme de cercle », c'est parce que Lui-même, l'Archétype de la création, est un « Cercle » : « Le Grand-Esprit..., comme le cercle, est sans fin » (*Les Rites secrets...*, p. 120).

Or, si toute créature est faite à l'image du « Cercle » principiel, cela veut dire que celui-ci y est mystérieusement présent — d'une part, comme sa source et sa fin ontologique et, d'autre part, comme son Essence surontologique, ce par quoi cette créature prend part à la Réalité absolue et infinie. L'attribut de « Grand-Père », employé de préférence pour désigner ce dernier aspect de *Wakan-Tanka*, possède — symboliquement — le caractère « apophatique » qu'il doit avoir, par le simple fait qu'un grand-père n'exerce pas, vis-à-vis de ses petits-enfants, les fonctions paternelles — du moins pas d'une façon directe : c'est le « Père » qui est, proprement, le Principe ontologique. L'aspect « grand-paternel » est l'« âme » même de la Divinité indienne ; aussi peut-on constater que, presque toujours, quand Black Elk en parle, il le fait, ou en mentionnant ensemble les deux attributs de « Père » et de « Grand-Père », ou seulement ce dernier. A un endroit, au moins, il indique, en des termes nets, la distinction entre les deux aspects du Grand-Esprit (*Les Rites secrets...*, p. 77) : « Mon Grand-Père *Wakan-Tanka*, Tu es tout, et mon Père *Wakan-Tanka*, toutes les choses T'appartiennent ». Donc, dans le dernier cas, la dualité création-Créateur n'est pas encore dépassée : c'est le point de vue des êtres et des choses qui reçoivent toute leur lumière et toute

(1) F. Schuon — dont nous citons ici la traduction (*Les Rites secrets...*, p. 23) — précise : « du « Monde transcendant », de « l'Univers ».

leur vie du Soleil ; dans le premier cas, par contre, l'Indien s'identifie à la Lumière sans dualité de la Sphère céleste, Lumière qui — pleine de sa propre gloire — se répand dans tout l'espace, sans être atteinte, Elle-même, par la diversité des objets qu'Elle illumine (1).

Il y a une contradiction apparente dans le fait que les six Pouvoirs de l'Univers — qui en Eux-mêmes entrent dans la perspective ontologique — sont représentés, dans la vision de Black Elk, comme autant de « Grands-Pères ». Mais cela s'explique par le caractère « polysynthétique » de la Divinité indienne, manière de voir qui fait placer sur le même « axe » les deux aspects divins et, aussi, l'Esprit universel, le sommet supra-formel de la création. Conformément à cette perspective, tout dans l'Univers participe d'une façon directe de la nature du « Grand-Père » *Wakan-Tanka* : tandis que « le Christianisme, comme d'autres religions de l'« Ancien Monde », fixe le Céleste sur le plan terrestre..., la tradition des Peaux-Rouges... intègre le terrestre — le « spatial » si l'on veut — dans le Céleste omniprésent... » (*Les Rites secrets...*, Introduction de F. Schuon, p. 24).

Benjamin Black Elk, fils du sage défunt, que nous avons eu l'occasion de rencontrer, appela cette « Présence » dans l'homme, ce foyer de virtualités spirituelles illimitées : le « *tipi* du cœur ». Cette expression, employée par un Peau-Rouge de notre époque, est pleine de signification, vu les possibilités qu'elle suggère, pour les Indiens actuels, de réaliser malgré tout la « connaissance des cercles » dans ce qu'elle a de plus essentiel. Car ce « *tipi* », nous l'assimilerons volontiers à la tente rituelle située au centre du camp : de même que la périphérie de cette tente était concentrique par rapport au camp symbolisant le « cercle sacré de la nation » et, par l'intermédiaire de celui-ci, au cercle majeur des quatre quartiers, de même la vie intérieure de l'homme est normalement un reflet, et du macrocosme-Univers et — dans une

(1) « Notre Grand-Père *Wakan-Tanka*, Tu es tout, et néanmoins Tu es au-dessus de tout ! Tu es le Premier. Tu as toujours été... Tu es la Vérité. Les hommes qui approchent leurs lèvres de ce calumet deviendront la Vérité... » (*Les Rites secrets...*, p. 39).

certaine mesure — de ce qui lui correspond dans la vie sociale : la collectivité religieuse (1). Le *tipi* rituel — et, à plus forte raison, le feu jamais éteint, brûlant dans son centre — formait, au point d'intersection des six directions de l'espace, la « septième direction », laquelle en réalité était une « non-direction », synthétisant la diversité des autres. D'une façon analogue, le cœur de l'homme spirituellement concentré est une synthèse de tout l'Univers (2) et, *a fortiori*, du génie de son peuple ; et le « feu » qu'il abrite est une réponse perpétuelle à l'éternel appel du Grand-Esprit. Or, si le cœur de l'homme est potentiellement tout cela, c'est qu'il constitue, en ce bas monde, un symbole du Prototype même de tous les « cercles », celui de *Wakan-Tanka*. Ce cercle suprême est représenté, dans la vision de Héhaka Sapa, comme le « *Tipi* fait de nuages des six Grands-Pères ». Le « *tipi* du cœur » est donc l'image parfaite de ce *Tipi* céleste.

***

Comme ce « Royaume au-dedans de vous » (Luc. 17, 21) est un Temple que personne de l'extérieur ne peut profaner, ni même fermer, les Blancs n'ont pas pu — malgré leurs tentatives répétées — ôter aux Indiens leur vie mystique. On sait, en effet, qu'une élite d'entre eux a réussi à sauver l'essence de leur religion de la catastrophe générale en la distinguant — dans la mesure du nécessaire — de son support substantiel : le côté social et « matériel » de la tradition. D'ailleurs, le « cercle des quatre quartiers », dans sa manifestation comme monde visible des Peaux-Rouges, n'a évidemment pas été détruit en tant qu'il est la nature en elle-même et indépendamment de la façon particulière dont les Indiens nomades la considéraient. Vu le rôle prédominant

(1) Au cours du rite de purification des Sioux, l'officiant principiel s'écrie : « O *Wakan-Tanka*, regarde-moi ! Je suis le peuple. En m'offrant à Toi, j'offre le peuple entier comme un seul être, afin qu'il vive. Nous désirons renaître. Aide-nous ! » (*Les Rites secrets...*, p. 65).

(2) Et, par là, un réceptacle de la divine Essence — conformément au *hadith qudsi* : « La terre et le ciel ne peuvent Me contenir, mais le cœur du croyant Me contient ».

que joue la nature dans la contemplation de ces peuples, son renouvellement ryhtmique est en étroit rapport avec la perpétuation — malgré tout — de leur religion dans ce qu'elle a d'essentiel. Citons à ce sujet (*Les rites secrets...*, p. 25, n. 14) les paroles suivantes adressées par un « gardien du Calumet » à J.-E. Brown : « Bien que nous ayons été écrasés par l'homme blanc de toutes les manières possibles, il nous reste encore beaucoup dont nous pouvons remercier le Grand-Esprit, car, même dans cette période d'obscuration, son œuvre dans la Nature demeure sans changement et nous rappelle continuellement la Présence divine » (1).

Si l'on fait abstraction de la façon particulièrement tragique dont a sombré, chez les Indiens, la tradition dans ses aspects extérieurs, on peut dire que le travail d' « intériorisation » accompli par leur élite est le même que doit accomplir, dans cette dernière phase de « l'âge sombre », tout homme voulant sauver son âme : une concentration sur « la seule chose nécessaire » — concentration qui implique, *a fortiori*, la soumission en connaissance de cause, à la Loi religieuse, la Loi du « cercle sacré de la nation ».

En conséquence, on peut dire que, dans le cœur de tout homme spirituellement concentré, est « préfiguré » l'état de restauration universelle indiqué à la fin de la grande vision de Black Elk — toujours par rapport au sort de son peuple. Quand la renaissance

(1) Dans cet ordre d'idées, nous voudrions relever un petit fait assez significatif. C'est le titre d'un livre publié récemment par le biologue américain R.P. Dassman et qui s'appelle *The Last Horizon*, « Le dernier horizon ». Si l'image du « *tipi* du cœur », conçue par un Indien de ces derniers temps, est — indirectement — une indication de l'indestructibilité essentielle de sa religion, cette autre expression formulée par un membre du « camp opposé » indique à son tour — en sens inverse, pourrait-on dire — l'auto-destruction qu'attire sur lui le Blanc moderne par sa « conquête de la nature ». Car l'auteur entend par le titre de son livre le peu qui reste sur terre de la vraie nature, reste qui pourrait — au cas où l'homme se ressaisirait encore (!) — servir de point de départ à une économie plus saine dans l'exploitation des ressources naturelles. Les tristes actualités évoquées par cette pensée — en soi juste, mais combien optimiste ! — prennent d'autant plus de relief qu'elles sont envisagées dans un symbolisme qui pourrait être emprunté aux « primitifs » peaux-rouges.

du peuple s'est produite, par l'intermédiaire du visionnaire, celui-ci est amené sur la plus haute de toutes les montagnes (1), d'où il voit « tout le cercle de la terre : et pendant que j'étais là, j'ai vu plus que je ne puis dire, et j'ai compris plus que je n'ai vu ; car j'ai vu d'une manière sacrée les ombres de toutes les choses dans l'Esprit, et la forme des formes [« le Cercle des cercles »] comme elles doivent vivre ensemble, semblables à un seul Etre » (*Black Elk Speaks*, p. 43) (2). Grâce à son caractère même d'universalité, la restauration à laquelle assiste ici Héhaka Sapa implique celle de toutes les formes traditionnelles : celle-ci sont figurées comme une indéfinité de cercles, dont celui de la nation de Black Elk n'est qu'un seul. L'Essence commune de tous ces cercles est à la fois le Cercle infini de Lumière et l'Arbre de vie croissant en son centre et nourri par Lui : « Alors j'ai vu que le cercle sacré de ma nation était un parmi beaucoup d'autres, lesquels formaient un cercle ample comme la lumière du jour et des étoiles. Mais au milieu croissait un arbre abondamment fleuri, et donnant abri à tous ces enfants qui avaient une Mère et un Père communs. Et j'ai vu que tout cela était sacré. »

Kurt ALMQVIST.

---

(1) Cette montagne symbolise le « maximum » de réalisation spirituelle dont soit capable le cœur de l'homme. (Sur l'analogie du cœur et de la montagne, voir René Guénon, « La Montagne et la Caverne », dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, 1962, chap. XXXI).

(2) Cité d'après la traduction de F. Schuon, dans « Chamanisme peau-rouge » (*Et. Trad.*, nº de juillet-oct. 1963, p. 231, n. 1).

TEXTES DU BENJAMIN MAJEUR DE RICHARD DE SAINT-VICTOR SUR LA CONTEMPLATION ET SES GRACES

LIVRE CINQ (suite)

De l'"excessus mentis" qui surgit de la grandeur de l'admiration.

CHAPITRE IX

Nous avons parlé (dans les chapitres précédents) (1) de l'*excessus mentis* qui surgit de la grandeur de la dévotion. Nous parlerons maintenant de celui qui surgit de la grandeur de l'admiration (*admiratio*) (2).

Or, qui ignore que l'admiration se produit lorsque nous voyons quelque chose qui est au-delà de notre espoir et au-dessus de notre jugement (*aestimatio*) ? L'étrangeté d'une vision et d'une réalité à peine croya-

(1) Suite aux textes publiés dans les *E. T.* de septembre-octobre et de novembre-décembre 1965, pp. 204-219 et 259-267.

(2) Cette *admiratio* n'est pas, bien entendu, un état d'âme esthétique et détaché, mais une expérience contemplative où l'âme est captivée par la vision d'une réalité belle et étrange, qui provoque chez elle un mélange de vénération et de stupeur, ou pour mieux dire d'« étonnement » au sens que ce mot avait au XVII[e] siècle, celui d'être frappé comme par le tonnerre. Remarquons que l'admiration est ici constamment un état intellectuel, un accroissement de la connaissance intuitive qui provoque l'attachement profond de l'âme ainsi captivée. De ce chapitre de Richard à la résonance très augustinienne, qu'on nous permette de rapprocher un texte de Plotin, que Saint Augustin médita certainement : « Oui, l'Intelligence (c'est-à-dire le *Noûs*) est belle, elle est le plus beau des êtres ; dans la pure lumière et l'éclat sans ombre où elle est placée, elle enveloppe tous les êtres ; notre monde sensible si beau

ble (*novitas itaque visionis et rei vix credibilis*) (3) entraîne l'étonnement (*admiratio*) de l'esprit lorsqu'on commence à voir quelque chose que l'on peut à peine croire. Remarquons que l'*excessus mentis* qui naît de l'admiration est parfaitement décrit dans ces paroles : « Quelle est celle-ci qui s'avance comme l'aurore à son lever ? » (4).

Qu'est-ce que l'aurore, sinon le jour nouveau encore mêlé de ténèbres ? Et qu'est-ce qui provoque l'admiration, je vous le demande, sinon un spectacle soudain et incroyable ? Ainsi, l'admiration est-elle, elle aussi, une lumière soudaine mêlée de ténèbres, la lumière de la vision, avec des restes d'incrédulité et les ténèbres de l'incertitude, en ce sens que l'esprit voit, sans aucun doute et selon un mode admirable, ce qu'il ose à peine croire.

Nous admirons d'autant plus la nouveauté de la réalité (ainsi manifestée) que nous nous y attachons plus ardemment, et nous la scrutons avec d'autant plus d'attention que nous la connaissons plus parfaitement. Car l'attention s'accroît par l'admiration et la connaissance par l'attention. C'est pourquoi, l'esprit (*mens*) se lève comme l'aurore, lui qui, de l'admiration née de sa vision, s'avance peu à peu vers l'accroissement de la connaissance. L'aurore s'élève peu à peu ; en s'élevant, elle s'étend ; en s'étendant, elle se fait plus claire, et, voici que, d'une manière merveilleuse, tandis qu'enfin elle s'achève dans le jour, à mesure que grandit son élévation, elle parvient à sa dispari-

n'en est qu'une ombre et qu'une image ; dans sa splendeur, elle n'admet ni l'inintelligence ni les ténèbres, ni la disproportion ; elle vit d'une vie bienheureuse ; l'admiration saisit celui qui la voit, qui pénètre en elle et s'y unit comme il faut s'y unir... » (*Ennéades* III, 8, 11 ; Belles-Lettres, trad. E. Bréhier, page 168). Le mot grec que M. Bréhier traduit par admiration est *thambos,* mot archaïque, préhellénique, qui traduit, dans l'Iliade en particulier, la stupeur devant un dieu, la crainte religieuse.

(3) Richard de Saint-Victor fait ici allusion à la vision qu'eût Abraham à Mambré, vision dont il a parlé dans le chapitre précédent. Le caractère « nouveau », « extraordinaire » de la vision souligne le fait que Dieu ne se manifeste jamais de la même façon, que ce soit à des êtres différents ou au même être.

(4) *Cant.* VI, 10.

tion, et la raison qui la fait grandir, c'est celle-là même qui fait qu'enfin elle n'est plus.

De même, en vérité, de même, l'intelligence humaine (*humana intelligentia*) éclairée par la lumière divine est alors captivée par la contemplation des « intellectibles » (5) et absorbée par l'admiration qu'ils lui inspirent ; alors, plus sa progression l'amène à des réalités élevées et merveilleuses, plus sa « dilatation » est vaste et riche ; et lorsqu'elle est aussi éloignée que possible des choses inférieures, c'est alors qu'elle devient plus pure en elle-même et plus proche des réalités suprêmes (*ad sublimia sublimior*).

Mais, dans un tel soulèvement, tandis que l'esprit humain grandit toujours vers les hauteurs, et que, dans ce long accroissement parfois enfin il transcende les limites de la capacité humaine, il arrive pour finir qu'il défaille complètement à soi-même (*a semetipsa penitus déficiat*), et que, transformé en un état supérieur à ce monde (*in supermundanum quemdam transformata affectum*), il passe totalement au-dessus de soi-même (*tota suprasemetipsa eat*).

De même que la lumière du matin s'efface en grandissant (non pas la lumière elle-même, mais bien la lumière matinale), en sorte que l'aurore elle-même n'est déjà plus l'aurore, de même l'intelligence humaine (*humana intelligentia*), par l'ampleur de sa dilatation parvient parfois au point où elle n'est plus elle-même, non qu'elle ne soit plus intelligence, mais (cette intelligence) n'est plus humaine. Alors, selon un mode admirable et une incompréhensible mutation, elle devient plus qu'humaine. Alors, contemplant la gloire du Seigneur « elle est transformée en la même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur » (6).

Vous comprenez maintenant, je pense, avec quelle

(5) Les intellectibles désignent les êtres qui sont les plus élevés dans la hiérarchie de l'être, au-dessus des intelligibles mêmes, les plus purs parce qu'entièrement exempts de matière ; ce sont Dieu, les anges et peut-être les âmes séparées de leurs corps. Seule l'intelligence comme fonction la plus élevée de la *mens* peut les connaître. Richard emprunte ici une terminologie qui vient de Boèce (VIe siècle). Par intellectibles, ce dernier traduisait les *noëta* platoniciens.

(6) II *Cor.* III, 18.

exactitude est désigné cet *excessus mentis* qui naît de la grandeur de l'admiration, dans cette description symbolique où il nous est dit : « Quelle est celle-ci qui s'avance comme l'Aurore à son lever ? »

CHAPITRE X

Le second mode d'excessus *commence parfois dans la seule admiration et s'achève dans le désir très ardent de la dévotion.*

Il faut remarquer que, de même que le mode initial d'*excessus*, dont nous avons parlé précédemment, surgit de la dévotion, de même, par contre, ce second (mode d'*excessus*) dont nous parlons maintenant commence moins dans la dévotion qu'il n'y finit. Là, d'un très grand désir de la Vérité, elle s'élevait à la contemplation de la Vérité ; ici, par la révélation de la Vérité et sa contemplation, l'esprit (*animus*) est enflammé pour la dévotion. Voyez, l'Ecriture ne nous suggère-t-elle pas cela mystiquement, lorsqu'aux paroles que nous avons citées tout à l'heure, elle en ajoute ensuite d'autres ? Ayant dit, en effet : « Quelle est celle-ci qui s'avance comme l'aurore à son lever ? », elle ajoute aussitôt : « Belle comme la Lune, distinguée comme le Soleil » (7).

Que personne n'attende de moi ni ne réclame, ici, un commentaire complet de ces paroles, ni de celles que nous avons citées précédemment, ou citerons par la suite, à moins que la nature du présent sujet ne l'exige pour le témoignage de la Vérité. L'Aurore et la Lune produisent de la lumière mais n'ont pas de chaleur ; le Soleil, par contre, produit aussi bien lumière que chaleur. Qu'y a-t-il, en effet, de plus lumineux et de plus brûlant que le Soleil ? Vous voyez dès lors pourquoi l'ascension de l'esprit (*mens*) suggérée par ce texte, et dont les degrés suprêmes sont comparés au Soleil, vous voyez, dis-je, pourquoi cette ascension s'achève non dans une dévotion quelconque, mais dans la dévotion suprême (*in summam... devotionem*),

(7) *Cant.* VI, 10.

bien qu'elle ait procédé de la seule clarté et illumination de la Vérité. Car, de même que dans la ferveur éminente de son immense dévotion, elle mérite souvent d'être élevée à la contemplation de la Vérité suprême, de même, dans cette admirable et stupéfiante contemplation de la Vérité, peu à peu elle est élevée et enfin enflammée jusqu'à la dévotion suprême (8).

Considérons donc dans le globe du soleil la grandeur de la clarté et de la chaleur, et comprenons, grâce à cela, dans un tel soulèvement de l'esprit, la progression de l'ascension et l'achèvement de cette progression, qui commence pour ainsi dire avec l'aurore, et va parfois jusqu'à porter finalement en soi la ressemblance du Soleil.

CHAPITRE XI

*Le second mode d'*excessus *peut commencer aussi par la seule admiration et se poursuivre de même.*

Toutefois, nous ne disons pas que, dans ce second *excessus* de l'esprit, le mode de progression de l'homme a toujours et partout la même « issue » *(exitum)* dans son accomplissement.

Nous voyons dans les choses extérieures ce que nous devons penser des choses intérieures : si, en effet, vous placez un vase plein d'eau dans un rayon de soleil, vous verrez aussitôt l'eau renvoyer vers le haut, loin d'elle, la splendeur de la lumière, et une clarté, sans chaleur il est vrai, s'élever vers les hauteurs. Ainsi, beaucoup d'hommes reçoivent les rayons de la révélation divine, mais il ne s'en suit pas que tous s'avancent également vers la même force de dilection. Car, lorsque l'Auteur de tous biens nous confie les dons de sa grâce, par le même objet il manifeste des effets

(8) Dans une note concernant le second *excessus*, nous avons précisé que la *devotio* était un état de consécration totale à Dieu et d'amour ardent. Remarquons encore que, pour Richard, l'aspect le plus haut de la contemplation est à la fois Vérité et Amour, Intelligence et Dévotion. Ces deux modalités fondamentales de l'esprit connaissant s'interpénètrent constamment et sont étroitement liées, même si, sous certains aspects, l'une paraît l'emporter sur l'autre à certains moments.

divers, tantôt à des moments différents, tantôt chez des personnes différentes.

Considère, je te prie, grâce à l'exemple que je t'ai proposé, toi qui lis cela ou qui l'entend, ce que le rayon de la divine révélation et de l'éternelle lumière produit en nous : comment il élève l'intelligence humaine (*humana intelligentia*) au-dessus d'elle-même par l'illumination que produit (en elle) son infusion (*ex infusionis suae illustratione*), et note à quel point le symbolisme de l'exemple précité suggère, par sa ressemblance de nature, cet *excessus* de l'esprit humain dont j'ai parlé.

Qu'est-ce que l'eau, sinon la pensée humaine (*cogitatio humana*) qui s'écoule toujours vers le bas à moins qu'elle ne soit maintenue dans les limites d'une grande rigueur ? L'eau contenue dans le vase, c'est la pensée tendue dans la méditation et fixée par la concentration (*per intentionem fixa*). Le « rassemblement » de l'eau (dans le vase) (*aquae collectio*), c'est la méditation du cœur (9). Le rayon de soleil pénètre (*se infundit*) l'eau lorsque le dévoilement divin surgit dans la méditation. Mais quand l'eau reçoit en elle le rayon d'une lumière d'en-haut, elle, à son tour, envoie vers le haut, comme nous l'avons dit, un éclair de lumière ; et, à ce moment, selon un mode admirable, il s'élève d'elle un rayon de lumière, alors que, par elle-même elle ne peut en aucune façon s'élever. Et, bien que la différence soit grande entre l'eau et la lumière, pourtant, à ce rayon de lumière qu'elle émet d'elle-même, l'eau imprime quelque chose de sa propre nature : frémissante, elle rend (la lumière) frémissante, paisible, elle la rend paisible, plus pure, elle la rend plus pure, plus étendue, elle la rend plus étendue.

A l'image de cela, lorsque le dévoilement de cette Lumière inaccessible et éternelle éclaire le cœur humain, il élève l'intelligence humaine au-dessus d'elle-même, et même au-dessus de tout mode humain. Et là,

(9) La méditation dont il est question ici n'est certainement pas discursive. Le fait qu'elle est pratiquée dans le cœur la rapproche davantage du *dhikr qalbi* musulman que de l'oraison proprement dite. Ajoutons que Richard trouvait cette expression dans les Psaumes, et en particulier dans le Psaume 48 de la Vulgate, v. 4 : *Os meum loquetur sapientiam et meditatio cordis mei prudentiam.*

le rayon de l'intelligence (*intelligentiae radius*), par l'infusion de la Lumière divine (10) et la « réverbération » de l'admiration, bondit d'en bas vers le haut, là où, par aucun discernement de l'âme (*nulla igenii perspicacia*), ni par aucune méthode du savoir (*nulla artis industria*), le raisonnement humain ne peut s'élever. Ainsi, plus la splendeur de la clarté divine pénètre profondément l'esprit de l'homme, et plus le « rebondissement » de l'esprit bouleversé par l'immensité de sa stupeur et soulevé en extase, l'élèvera au plus haut des profondeurs des mystères divins.

Et c'est là une chose certaine, car c'est dans la mesure où l'intelligence (*animus*) sera plus pleinement et plus parfaitement capable de rétablir sa paix et sa tranquillité intérieures, qu'elle adhérera plus fortement et plus étroitement, dans ce soulèvement, à la Lumière suprême, par sa contemplation. Il est hors de doute que plus elle est pure dans sa totalité (*integritas*) et étendue dans sa charité, plus elle devient pénétrante et ferme dans sa contemplation des réalités qui surpassent les mondes et les cieux.

CHAPITRE XII

Dans ce second excessus, *la révélation divine survient parfois dans notre méditation.*

Il faut remarquer que la splendeur de la révélation divine survient parfois au cours de notre méditation, mais que parfois aussi elle devance la méditation ellemême, fortifiant celui qui cherche, stimulant celui qui est engourdi, ou éveillant celui qui dort.

C'est ainsi que la Reine du Sud (11) pressa de ses questions le Roi Salomon, et que, après lui avoir soumis des énigmes, elle apprit de lui tout ce qu'elle lui demandait (12). C'est ainsi encore que l'Ange, avec sa lumière, visita l'Apôtre Pierre enchaîné, et le tira du sommeil de sa torpeur (13).

(10) Infusion qui se produit dans le cœur, car le cœur est le lieu de la vision, et l'intelligence son instrument.
(11) C'est-à-dire la Reine de Saba.
(12) Cf. I *Rois*, X, 1-6.
(13) *Actes*, XII, 1-11.

Que nous dit l'Ecriture de la Reine du Sud qui vint écouter la sagesse de Salomon, sinon que Salomon lui enseigna tout ce qu'elle lui demandait ? Qui est cette Reine du Sud qui habite une région brûlante et règne sur elle, et qui est enflammée du désir de voir Salomon ? Qui est cette Reine, dis-je, sinon l'Ame Sainte régnant avec fermeté sur les sens et les appétits de la chair, sur les pensées et les affections de l'esprit et qui brûle d'amour pour Salomon et du désir de le voir, lui, le Roi le plus grand et le plus véridique ? Une Reine comme celle-ci assaille le Roi de la Sagesse Suprême d'énigmes et de questions incessantes, lorsqu'une âme vouée (à Dieu) (*anima devota*), mettant son espoir dans le secours divin, s'attache fortement à rechercher la vérité. Elle écoute ce qu'elle cherche quand, dans les soupirs de sa prière, elle connait par un dévoilement divin ce qu'elle ne peut atteindre par son propre effort.

Voyons ici ce que nous dit le Verbe divin (*Sermo divinus*) de cette Reine, lorsqu'il ajoute : « La Reine de Saba vit toute la sagesse de Salomon, et la maison qu'il avait bâtie, et les mets de sa table, et la demeure de ses serviteurs, et les fonctions et les vêtements de ceux qui le servaient, et les holocaustes qu'il offrait dans la Maison du Seigneur ,et elle perdit complètement l'esprit (Vulgate : « *non habuit ultra spiritum*) » (14). « La Reine de Saba vit... » dit le Verbe. Ainsi, elle est décrite comme « voyant », celle qui d'abord posait des questions, puis, en cherchant interrogeait. Voyez enfin ce qu'elle a vu, connaissez tout ce qu'elle a connu.

« La reine de Saba, dit le Verbe, voyant toute la sagesse de Salomon... etc. » : voilà la grandeur, voilà la beauté de ce qu'il est donné à l'âme vouée (à Dieu), à l'âme qui a le goût (de Dieu) de connaître par le dévoilement divin ! Pèse la grandeur, considère les merveilles que connaîtra divinement par sa « voyance » celle qui, dans une longue vision et une immense

(14) I *Rois*, X, 4-6. On pourrait traduire aussi : « perdit le souffle », car *spiritus* signifie à la fois souffle et esprit, comme, d'ailleurs, le grec *pneuma*. On peut même dire que dans ce chapitre, Richard joue sur trois plans distincts du *spiritus* : le plan vital que nous traduisons par souffle, le plan « mental » ou individuel que nous traduisons par esprit, et le plan divin ou universel que nous traduisons par Esprit.

stupeur, parvient enfin, dans l'excès de cette stupeur, à perdre l'esprit.

Voici dans quel ordre elle progresse, à quelle «issue» (*exitum*) elle parvient enfin : d'abord, elle cherche et elle écoute ; ensuite, elle voit et elle connaît, enfin elle est frappée de stupeur et défaille (*tandem autem obstupescit et déficit*). Elle interroge parce qu'elle connaît, elle contemple parce qu'elle admire, elle est tellement frappée de stupeur qu'elle perd l'esprit (*mente excidat*) et passe au-delà de l'esprit (*mentemque excedat*) (14 bis). D'abord, la méditation, ensuite la contemplation, enfin l'extase. Voici les degrés de la progression par laquelle est soulevée l'intelligence humaine : par la méditation, elle est élevée à la contemplation ; de la contemplation, elle est élevée à l'admiration, et de l'admiration à la « sortie » de l'esprit (*alienatio mentis*).

Cet exemple est suffisamment clair, je pense, pour que vous ayiez déjà la conviction que l'homme tombe (*incidat*) de l'ampleur de l'admiration dans l'*excessus mentis*. Ne pas avoir d'esprit (*spiritus*), est-ce autre chose que passer au-delà de l'esprit (*mente excedere*) ? Et comment cela lui arrive-t-il, sinon dans une grande stupéfaction ? Puisque, je vous le demande, tout à l'heure, cette Reine fut « sans esprit », n'est-ce pas que son esprit (*spiritus*) fut hors de lui-même (*a semetipso alienatus* ?)

Mais, là, il me revient à la mémoire qu'un autre disait de lui-même : « Pour moi, Jean, je fus dans l'Esprit » (15). Ainsi, (l'Apôtre) Jean rend-il témoignage qu'il fut dans l'Esprit, et voici que la Reine de Saba affirme qu'elle n'eût plus d'esprit. Eh, quoi ? L'un fut dans l'Esprit, et l'autre sans esprit ? Qui peut comprendre cela ? Si Jean fut dans l'Esprit, qui m'expliquera s'il y fut selon la chair, ou bien selon l'esprit ? Mais, comment a-t-il pu être dans l'Esprit selon la chair, alors que le corps n'a pu se trouver que dans un lieu corporel ? Si donc, on croit qu'il y fut selon l'esprit, qui m'expliquera comment l'on peut dire que

(14 bis) Remarquons le jeu de mots entre *excidere* : tomber, faillir, se tromper, et *excedere* : sortir, aller au-delà, d'où vient *excessus*.

(15) *Apoc*, I, 10.

l'esprit est dans l'Esprit ? Que dirons-nous donc de la Reine de Saba ? Est-ce que son corps demeura sans vie (16) quand elle commença à ne plus avoir de souffle-esprit (*spiritus*) ? Qui pourra le dire ? Qui oserait l'affirmer, s'il n'est pas (lui-même) privé d'esprit (*amens*) (17) ?

Le corps de la Reine ne fut donc à aucun moment sans esprit-souffle (*spiritus*), car sans le souffle-esprit (*spiritus*) elle ne pouvait vivre. Mais quoi ? Est-ce que l'Esprit a été sans l'esprit ? L'explique qui peut, et comme il peut, la manière dont l'esprit est dans l'Esprit ,ou l'Esprit sans l'esprit, si, à juste raison, l'on croit la première chose de l'Apôtre Jean et la seconde de la Reine. Peut-être est-ce cela, pour l'esprit d'être dans l'Esprit : se rassembler tout entier lui-même en lui-même, et ignorer totalement, pendant ce temps, ce qui intéresse la chair et ce qui la concerne ? Et, pour l'Esprit, d'être sans l'esprit, n'est-ce pas d'être hors de lui, répandu totalement au-dessus de lui-même (*suprasemetipsum totum effundere*) (18), ignorant entièrement, cependant ce qui se passe au-dessous de lui et en lui, et pénétrant tout entier dans le secret de la Divinité (*et in illud Divinitatis arcanum totum intrare*) ? Ne peut-on, dès lors, affirmer en toute vérité que l'esprit est dans l'Esprit, lorsqu'il oublie toutes les choses extérieures, qu'il ignore également

(16) Le texte de la Patrologie porte *examine*, ce qui ne donne aucun sens. Il faut lire certainement *exanime* : privée de vie.

(17) *Amens*, au sens ordinaire du mot, signifie « fou ». *Alienatus*, *amens*, tels sont les termes qu'emploie Richard pour décrire cet état qui défie la description et ne peut être compris que de ceux qui l'ont éprouvé eux-mêmes.

(18) Nous retrouvons la même image chez Saint Augustin : « ...je ne cesse de poursuivre, en mes méditations, cette recherche de mon Dieu, et dans mon désir de voir se découvrir à mon intelligence, par le moyen de ses œuvres, les perfections invisibles de Dieu (allusion à *Romains*, I, 20), je répands au-dessus de moi mon âme et il ne me reste plus rien à atteindre que mon Dieu. C'est là, dans cette région qui dépasse mon âme, qu'est la demeure de mon Dieu ; c'est là qu'il habite, c'est de là qu'il me regarde, de là qu'il m'a créé, de là qu'il me gouverne, de là qu'il prend soin de moi, de là qu'il m'appelle, de là qu'il m'encourage, de là qu'il me dirige, de là qu'il me conduit, de là qu'il m'amène au terme » (*Ennar. in Ps.* 41, cit. par H. Marrou, *St Augustin et l'augustinisme*, Le Seuil, p. 113).

tout ce qui, dans le corps, s'opère corporellement, et qu'il n'est présent que pour cela seul qui, par la mémoire ou l'intellect (*per memorium vel intellectum*), plaide dans l'esprit et en faveur de l'esprit ? Pourquoi ne dirait-on pas en vérité que l'esprit ne se possède pas lui-même, quand il commence à mourir à lui-même (*a semetipso deficere*), et à passer de son être propre en un état qui dépasse le monde et qui est réellement plus qu'humain (*a suo esse in supermundanum quemdam, et vere plus quam humanum statum transire*) ? Cet esprit, par une admirable transfiguration, semble mourir à l'état humain (pour naître) à l'état divin (*et mirabili transfiguratione spiritus ille ab humano videatur in divinum deficere*), de telle sorte qu'alors il n'est plus lui-même, au moment du moins où il commence à résider plus profondément dans le Seigneur, « car celui qui adhère au Seigneur est un seul Esprit avec Lui » (19). Et il peut psalmodier, celui qui est dans cet état : « Mon âme défaille dans Ton salut » (20).

Ainsi, il est dans l'Esprit, celui qui s'élève au degré suprême de l'Esprit (*summum mentis*), et il semble qu'il meure à l'esprit, celui qui transcende le degré suprême de l'esprit.

Mais nous laissons à des intelligences plus savantes l'analyse complète de ces choses.

(*A suivre*)

Traduit du latin et annoté par
Hélène MERLE.

(19) I *Cor.* VI, 17. Tout ce chapitre est à rapprocher de la q. 175 de la *Somme Théol.* (IIa IIae, Déselée et Cie, « La prophétie », pp. 147-183, trad. Synave et Benoît) où Saint Thomas étudie la nature et les effets du *raptus* ou ravissement.

(20) *Ps.* CXVIII, 81.

ERRATA

N° 392, novembre-décembre 1965.

Page 260, n. 2 1re ligne : supprimer « qui ».
Page 261, ligne 7, après « divine » mettre une virgule.
Page 262, ligne 18 : après « De même » mettre une virgule.
Page 263, note 9 : avant « Corinthiens », mettre I.
Page 263, note 11, 3e ligne : après « ultérieur » ajouter « dira ». 5e ligne : lire « couvent » et non « couvant ».
Page 265, ligne 19 : supprimer « aussi ».

LES LIVRES

Les Dieux nationaux du Japon, par Jean Herbert (Paris, Albin-Michel, 1965).

M. Jean Herbert, qui ne se résoud pas aisément au choix dans l'abondance des matériaux qu'il a patiemment collectés, nous présente un second volume sur le *Shintô*, et nous en annonce, pour bientôt, un troisième : malgré l'intérêt et le sérieux de tout cela, il faudra bien, soit en extraire l'essentiel, soit le considérer globalement comme une encyclopédie mal commode.

« Dieux nationaux » ? Qu'est-ce à dire, sinon que les limites d'expansion d'une forme traditionnelle correspondent historiquement ici — et providentiellement — à celles d'une ethnie, et des iles qui la contiennent ? Et n'est-ce pas plutôt alors la communauté qui appartient aux Dieux ?

Le souci de M. Herbert n'était pas moins méritoire, qui consistait à débroussailler le *Kojiki*, le *Nihongi* et toute la forêt mythique qui s'est développée autour d'eux, en vue d'y rechercher les données d'une cosmologie qui nous soit intelligible. Mais est-elle destinée à le devenir ? Nous avons certes trop tendance à faire de cette conformité à nos habitudes mentales un critère d'authenticité. La « logique du *musubi* » n'est pas de notre monde. Bien sûr, le symbole ne remplit son rôle que s'il rend perceptibles la volonté et l'activité du Ciel. Or elles nous apparaissent de façon tout aussi « chaotique » dans le contexte nippon que, par exemple, dans le contexte celtique, à cette différence capitale près qu'elles n'ont pas cessé de se manifester dans le premier. Aussi le symbolisme du *Shintô* doit-il être vécu, respiré, saisi à l'état de nature : c'est pourquoi le commentaire didactique et l'épure apparaissent en regard comme des spéculations extérieures, étrangères à sa vraie fonction. M. Herbert ne l'ignore pas, sensible qu'il est aux imputations de « rationalisme » et d' « occidentalisme » qui lui sont venues du Japon, mais il lui est aisé de se consoler en constatant que, parmi ses censeurs, il en est de plus résolument « occidentaux » que lui-même... L'un d'eux ne prétend-il pas que la mythologie a été fabriquée par la Maison Impériale à des fins d'unification communautaire ? Le principal reproche qui puisse être fait à M. Herbert est, en définitive, d'insister moins sur la valeur du symbole que sur celle du détail, sur les critères intemporels de la vérité que sur les « opinions » discordantes et peut-être inégalement fondées.

En conclusion, l'auteur tente un parallèle entre le mythe shintoïste et le mythe vishnouïte, trop souvent établi sur des considérations secondaires pour être uniformément convaincant. Les coïncidences sont toutefois assez nombreuses pour retenir l'attention et, s'il faut sans doute exclure les « *communications intenses... entre les deux groupes humains qui pratiquaient ces religions* », le contact « *entre chacun d'eux et un troisième groupe originel qui leur aurait fourni ces mythes* » évoque, si l'on veut l'exprimer autrement, les origines « hyperboréennes », tellement sensibles dans le *Shintô*. Onogoro-jima, l'île « centrale » issue de la lance de Susano-wo-no-mikoto, est constituée par des cristaux de sel : n'est-ce pas une « île blanche », comme la *Tula* primordiale ?

Pierre GRISON.

Martin LINGS, *Ancient Beliefs and modern Superstitions* (Perennial Books, London, 1964).

Dans ce livre petit mais dense, M. Martin Lings dresse un parallèle éloquent entre le monde ancien ordonné à des « croyances » légitimes et le monde moderne voué à des « superstitions » qui lui sont particulières. Quand — développe l'auteur — à défaut de connaissance directe, les aspirations humaines sont du moins orientées vers les réalités métaphysiques ou vers leurs expressions authentiques, dans tous les domaines, on peut à bon droit parler de « croyances » légitimes. Mais quand, avec la déchéance cyclique ces aspirations ne sont plus orientées vers des réalités supérieures, et qu'il leur faut cependant nécessairement un exutoire, elles ne peuvent le trouver que dans les innombrables chimères et trivialités de l'humanisme, et surtout de nos jours, du modernisme : substituts aberrants de ce qu'étaient les buts normaux de l'ordre traditionnel, les « idéaux » de monde moderne sont, dit l'auteur, de véritables « superstitions ».

Il n'est peut être pas sans intérêt de signaler qu'on rencontre là une certaine particularité terminologique qui tient d'ailleurs d'assez près aux deux applications possibles, et faites par Guénon lui-même, du terme « superstition », lequel étymologiquement signifie *quod superstat* : celui-ci s'applique, dans un premier sens, à ce qui est conservé et respecté comme « forme » incomprise d'une chose traditionnelle dont l'esprit est disparu, et qui, ainsi, « se survit à soi-même » (cf. *Symboles fondamentaux*, ch. VII), et, dans un deuxième sens, à ce qui, de pure invention moderne tant pour la « forme » que pour le « sens », reçoit des égards dus régulièrement à des réalités traditionnelles. C'est dans cette dernière acception que Guénon emploie ce terme dans *Orient et Occident*, page 45, à propos de certains mots qu'il a cités plus haut « ... auxquels nos contemporains semblent attacher une sorte de pouvoir mystérieux, indépendant de leur sens. La « Science » avec une majuscule, comme le « Progrès », et la « Civilisation », comme le « Droit », la « Justice » et la « Liberté »... » C'est, au fond, dans cette même acception que M. Lings lui-même emploie le terme « superstitions » tout au long de son livre.

C'est pourquoi aussi le « fanatisme du progrès » et l' « optimisme », par exemple, dont parle M. Lings, et qui s'inscrivent dans la même catégorie, ne sont pas à proprement parler des « subsistances », même résiduelles, de la Foi et de l'Espérance, mais des « substituts » modernes de ces deux vertus théologales.

Tout au long de l'exposé, les lecteurs de Guénon retrouveront évoquées bien des notions qui leur sont certes familières : pour le côté positif, l'analogie du microcosme et du macrocosme la doctrine de l'Homme Universel, les actions et réactions concordantes, le double rythme « solve et coagula », le voyage initiatique de Dante, la jonction des extrêmes, la notion métaphysique de la liberté, le symbolisme du pontifex, la doctrine des cycles, les quatre âges de l'humanité, la primauté de la tradition orale, Caïn et Abel ou l'opposition du nomadisme et des peuples sédentaires, les fondements de l'institution des castes, les rapports entre autorité spirituelle et pouvoir temporel, etc. ; pour le côté négatif et critique : le préjugé classique, les postulats du rationalisme, l'illusion des statistiques, l'absurdité de la démocratie, la dégénérescence du langage, etc.

M. Martin Lings illustre tous ces points d'exemples choisis, étayés, quand il le faut, de citations judicieuses; son petit livre n'est pas à proprement parler un exposé doctrinal, mais, s'attachant surtout à démontrer maintes applications de la doctrine traditionnelle dans le contexte cyclique, il peut être plus facilement abordable par un public nouveau que ne le serait un ouvrage plus purement doctrinal ; et en ce sens, il apparaît particulièrement bien adapté à donner un aperçu de la perspective traditionnelle au public anglo-saxon, pour lequel l'œuvre de René Guénon reste difficilement accessible.

Oswen de LORGERIL.

LES REVUES

Kairos n° 1/1965 (Otto Müller Verlag, Salzburg).

Il s'agit là d'un véritable numéro spécial consacré aux rapports entre Catholiques et « Religions non-chrétiennes », dans une perspective qui est très évidemment celle des décisions conciliaires et de l'Encyclique « *Ecclesiam suam* », comme le souligne clairement la contribution du Cardinal Koenig, Archevêque de Vienne et responsable du nouveau « Secrétariat pour les non-chrétiens ». Tout cela marque, certes, le chemin parcouru depuis les méthodes d'évangélisation espagnoles du XVIe siècle, mais ne va ni sans réticences, ni sans réserves, ni sans équivoques.

Hindou converti, M. Sachit Dar y a certes gagné une belle virtuosité dans le maniement du vocabulaire philosophique européen d'aujourd'hui. Il est toutefois assez lucide et intellectuellement assez bien situé pour apercevoir les « contradictions » du Catholicisme romain implanté dans le cadre de la réalité indienne, de l'humanité indienne, de la Sagesse hindoue, les équivoques et les dangers d'un Christianisme « *hors les murs* ». M. Sachit Dar franchit ces obstacles avec un bel enthousiasme de néophyte conquérant, mais la façon qu'il a de résoudre le problème n'apparaît-elle pas comme un peu trop purement dialectique, ou, pour reprendre son propre terme, « noétique » ? *Asie, Christianisme, Humanité :* des voies sont ouvertes ; on s'y engage avec rigueur, avec brio, avec ferveur : mais ce ne sont pas vraiment les voies d'une « rencontre », sinon avec l'accumulation des thèmes et des soucis d'une époque

Les propos de M. Mathias Vereno sur les « confessions » et les « religions » sont des réflexions sur le langage théologique à propos d'un manuel récemment paru.

Quant à l'article de M. Klaus Klostermaier, « *Pratique du dialogue intérieur* », il est le compte-rendu d'assemblées « œcuméniques » organisées par M. Jacques-Albert Cuttat, ambassadeur de Suisse à New-Delhi, et dont il a déjà été souligné ici que sa *Rencontre des Religions* était une rencontre manquée » (cf. E.T. n° 347). On peut tout au moins s'étonner qu'en de tels colloques tenus en Inde et où l'Hindouisme joue un rôle important, il ne soit fait aucune place à l'avis des Hindous...

Pierre Grison.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 2-1966

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

67e Année — Mars - Avril 1966 — N° 394

L'IMPOSTURE DU PSYCHOLOGISME

Nous entendons par ce terme de «psychologisme » le parti pris de tout réduire à des facteurs psychologiques et de mettre en question, non seulement l'intellectuel et le spirituel, — le premier se référant à la vérité et le second à la vie en elle et par elle, — mais aussi l'esprit humain comme tel, donc sa capacité d'adéquation et, de toute évidence, son illimitation interne ou sa transcendance. Cette tendance amoindrissante et proprement subversive sévit dans tous les domaines que le scientisme prétend embrasser, mais son expression la plus aiguë est sans conteste possible la psychanalyse ; celle-ci est à la fois un aboutissement et une cause, comme c'est toujours le cas chez les idéologies profanes, telles le matérialime et l'évolutionnisme, dont la psychanalyse est au fond une ramification logique et fatale et un allié naturel.

La psychanalyse mérite doublement le qualificatif d'imposture, premièrement parce qu'elle fait semblant d'avoir découvert des faits qui étaient connus de tout temps et ne pouvaient pas ne pas l'être, et deuxièmement — et surtout — parce qu'elle s'attribue des fonctions en fait spirituelles et pose ainsi pratiquement en religion. Ce qu'on appelle « examen de conscience » ou, chez les musulmans, « science des pensées » (*ilm el-khawâtir*), ou « investigation » (*vichara*) chez les Hindous, — avec des nuances quelque peu diverses, — n'est pas autre chose qu'une analyse objective des causes proches et lointaines de nos façons d'agir ou de réagir qui se répètent automatiquement sans que nous en connaissions les motifs réels, ou sans que nous discernions le caractère réel

de ces motifs. Il arrive que l'homme commette habituellement, et aveuglement, les mêmes erreurs dans les mêmes circonstances, et il le fait parce qu'il porte en lui-même, dans son subconscient, des erreurs à base d'amour propre ou des traumatismes ; or pour se guérir, l'homme doit détecter ces complexes et les traduire en formules claires, il doit donc devenir conscient des erreurs subconscientes et les neutraliser au moyen d'affirmations opposées ; s'il y parvient, ses vertus seront d'autant plus lucides. C'est en ce sens que Lao-Tseu a dit : « Sentir une maladie, c'est ne plus l'avoir », et la Loi de Manou : « Il n'y a pas d'eau lustrale pareille à la connaissance », c'est-à-dire à l'objectivation par l'intelligence.

Ce qui est nouveau dans la psychanalyse et qui en fait la sinistre originalité, c'est le parti pris de réduire tout réflexe ou toute disposition de l'âme à des causes mesquines et d'exclure les facteurs spirituels, d'où la tendance bien notoire de voir de la santé dans ce qui est plat et vulgaire, et de la névrose dans ce qui est noble et profond. L'homme ne peut échapper ici-bas aux épreuves et aux tentations, son âme est donc forcément marquée par une certaine tourmente, à moins d'être d'une sérénité angélique, ce qui arrive dans des milieux très religieux, ou au contraire d'une inertie à toute épreuve, ce qui arrive partout ; mais la psychanalyse, au lieu de permettre à l'homme de tirer le meilleur parti de son déséquilibre naturel et en un sens providentiel, — et le meilleur parti est ce qui profite à nos fins dernières, — tend au contraire à réduire l'homme à un équilibre amorphe, un peu comme si on voulait éviter à un jeune oiseau les angoisses de l'apprentissage en lui coupant les ailes. Analogiquement parlant, quand un homme s'inquiète d'une inondation et cherche le moyen de lui échapper, la psychanalyse dissoudra l'inquiétude et laissera le patient se noyer ; ou encore, au lieu d'abolir le péché, elle abolira la mauvaise conscience, ce qui permet d'aller sereinement en enfer. Ce n'est pas à dire qu'il n'arrive jamais qu'un psychanalyste découvre et dissolve un complexe dangereux sans pour autant ruiner le patient ; mais c'est du principe qu'il s'agit ici, dont les périls et les erreurs l'emportent infiniment sur les avantages aléatoires et les vérités fragmentaires.

Il résulte de toute ceci que pour le psychanalyste moyen, un complexe est mauvais parce que c'est un complexe ; on ne veut pas se rendre compte qu'il est des complexes qui font honneur à l'homme ou qui lui sont naturels en vertu de sa déiformité, et qu'il est par conséquent des déséquilibres nécessaires, et appelés à trouver leur solution au-dessus de nous-mêmes et non au-dessous (1). Autre erreur, qui au fond est la même : on admet qu'un équilibre est un bien parce que c'est un équilibre, comme s'il n'y avait pas d'équilibres faits d'insensibilité ou de perversion. Notre état humain même est un déséquilibre, puisque nous sommes existentiellement suspendus entre les contingences terrestres et l'appel inné de l'Absolu ; toute la question n'est pas de se débarrasser d'un nœud psychique, il s'agit encore de savoir comment et pourquoi s'en débarrasser. Nous ne sommes pas des substances amorphes, mais des mouvements en principe ascensionnels ; notre bonheur doit être proportionné à notre nature totale, sous peine de nous réduire à l'animalité, ce que précisément l'homme ne supporte pas sans se perdre. Et c'est pour cela qu'un médecin de l'âme doit être un *pontifex*, donc un maître spirituel au sens propre et traditionnel du mot ; un professionnel profane n'a ni la capacité ni par conséquent le droit de toucher à l'âme, au-delà des difficultés élémentaires que le simple bon sens suffit de résoudre.

Le crime spirituel et social de la psychanalyse est donc d'usurper la place de la religion ou de la sagesse, qui est celle de Dieu, et d'éliminer de ses procédés toute considération de nos fins dernières ; c'est comme si, ne pouvant combattre Dieu, on s'en prenait à l'âme humaine qui lui appartient et lui est destinée, en avilissant l'image divine à défaut du Prototype. Comme toute solution esquivant le surnaturel, la psychanalyse remplace à sa façon ce qu'elle abolit :

***

(1) « Mieux vaut pour toi qu'un seul de tes membres périsse, que si ton corps tout entier est jeté dans la géhenne. » (*Matth.* V. 29 et 30).

le vide qu'elle produit par ses destructions volontaires ou involontaires la dilate et la condamne à un faux infini ou à la fonction d'une pseudo-religion.

La psychanalyse, afin de pouvoir éclore, avait besoin d'un terrain approprié, non seulement au point de vue des idées, mais aussi à celui des phénomènes psychologiques : nous voulons dire que l'Européen, qui a toujours été un cérébral, l'est devenu infiniment davantage depuis un ou deux siècles environ ; or cette concentration de toute l'intelligence sur la tête a quelque chose d'excessif et d'anormal, et les hypertrophies qui en résultent ne constituent pas une supériorité, malgré leur efficacité en certains domaines. Normalement, l'intelligence doit siéger, non dans le seul mental, mais aussi dans le cœur, et elle doit également se répartir sur le corps entier, comme c'est surtout le cas chez des hommes dits « primitifs », mais incontestablement supérieurs sous certains rapports ; quoi qu'il en soit, ce à quoi nous voulons en venir est que la psychanalyse est en grande partie fonction d'un déséquilibre mental plus ou moins généralisé dans un monde où la machine dicte à l'homme son rythme de vie et même, ce qui est plus grave, son âme et son esprit.

***

La psychanalyse a fait son entrée plus ou moins officielle dans le monde des « croyants », ce qui est bien un signe des temps ; il en résulte l'introduction, dans la soi-disant « spiritualité », d'une méthode qui est parfaitement contraire à la dignité humaine, et qui se trouve aussi en étrange contradiction avec la prétention d'être « adulte » et « émancipé ». On joue aux demi-dieux et on se traite en même temps comme des irresponsables ; à cause de la moindre dépression causée soit par une ambiance trop trépidante, soit par un genre de vie par trop contraire au bon sens, on court chez le psychiatre dont le travail consistera à vous insuffler quelque faux optimisme ou à vous conseiller quelque péché libérateur. On ne semble pas se douter un instant qu'il n'y a qu'un seul équilibre, celui qui nous fixe en notre centre réel et en Dieu.

Un des effets les plus odieux de l'adoption du psychanalisme par les « croyants », est la disgrâce du culte de la Sainte Vierge ; ce culte ne peut que gêner une mentalité barbare qui se veut « adulte » à tout prix et qui ne croit plus qu'au trivial. Au reproche de « gynécolatrie » ou de « complexe d'Œdipe » nous répondrons que, comme tout autre argument psychanaliste, celui-ci passe à côté du problème, car la question qui se pose n'est pas de savoir quel peut être le conditionnement psychologique d'une attitude, mais bien au contraire quelle en est le résultat. Quand on nous apprend par exemple qu'un tel choisit la métaphysique à titre d'« évasion » ou de « sublimation » et à cause d'un « complexe d'infériorité » ou d'un « refoulement », cela est sans importance aucune, car béni soit le « complexe » qui est la cause occasionnelle de l'acceptation du vrai et du bien ! Mais il y a encore ceci : les modernes, fatigués qu'ils sont des douceurs artificielles que charrient leur culture et leur religiosité depuis l'époque baroque, reportent — selon leur habitude — leur aversion sur la notion même de douceur et se ferment ainsi, soit à toute une dimension spirituelle s'ils sont « croyants », soit même à toute humanité véritable, comme le montre un certain culte infantile de la grossièreté et du vacarme.

Au reste, il ne suffit pas de demander ce que vaut telle dévotion dans telles consciences, il faut demander aussi par quoi on la remplace ; car la place d'une dévotion supprimée ne reste jamais vide.

***

Connais-toi toi-même » (Hellénisme), dit la Tradition, et aussi : « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur » (Islam). Le modèle traditionnel de ce que devrait être, ou prétend être, la psychanalyse, est la science des vertus et des vices ; la vertu fondamentale est la sincérité, laquelle coïncide avec l'humilité ; celui qui plonge dans l'âme la sonde de la vérité et de la rectitude arrive à détecter les nœuds les plus subtils de l'inconscient. Il est inutile de vouloir guérir l'âme sans guérir l'esprit : ce qui importe donc en

premier lieu, c'est de débarrasser l'intelligence des erreurs qui la pervertissent, et de créer ainsi une base en vue du retour de l'âme à l'équilibre ; non à n'importe quel équilibre, mais à celui dont elle porte le principe en elle-même.

Pour saint Bernard, l'âme passionnelle est « chose méprisable », et Maître Eckhart nous enjoint à la « haïr ». Cela signifie que le grand remède à toutes nos misères intérieures est l'objectivité vis-à-vis de nous-mêmes ; or la source, ou le point de départ de cette objectivité se situe au-delà de nous-mêmes, en Dieu. Ce qui est en Dieu se mire du même coup en notre propre centre transpersonnel, lequel est le pur Intellect ; c'est dire que la Vérité qui nous sauve fait partie de notre substance la plus intime et la plus réelle. L'erreur ou l'impiété, c'est le refus d'être ce que l'on est.

Frithjof SCHUON.

TEXTES DU BENJAMIN MAJEUR DE RICHARD DE SAINT-VICTOR SUR LA CONTEMPLATION ET SES GRACES

LIVRE CINQ (suite)

De l'"excessus mentis" qui surgit de la grandeur de l'admiration.

CHAPITRE XIII

Dans le second excessus, *le dévoilement divin précède aussi parfois notre méditation.*

Réfléchissons maintenant à la manière dont le dévoilement divin précède parfois notre effort dans la méditation : l'intelligence humaine, jetée au-dessous de son état normal de liberté par la violence soudaine des tentations, non seulement le dévoilement l'établit dans un état habituel de solidité (20 bis) (*ad solitum soliditatis statum erigere*), mais souvent même il l'élève au-delà des limites de ce que l'homme peut atteindre.

Car l'esprit humain, après les nombreux faits insignes de ses actions (spirituelles), est attaqué par la véhémence effrénée des tentations. Sous la violence des coups, il est jeté à bas de la citadelle élevée de sa sécurité et de sa tranquillité, de peur qu'il ne se glorifie d'une façon aussi coupable que vaine de sa propre force, à travers les progrès continus de ses vertus.

C'est ainsi que le bienheureux Pierre, prince des

(20 bis) Cet « état habituel de solidité » désigne précisément ce que la terminologie du *Tasawwuf* appelle un *maqâm* ou possession ferme et définitive d'un état ou d'une vertu spirituelle.

Apôtres, malgré ses innombrables mérites et la sublimité de ses miracles, fut pris, lié et emprisonné. Mais, par la visitation de l'Ange, son évasion ne fut pas moins étonnante que n'avaient été cruelles, auparavant, les tortures infligées par les fonctionnaires de la cruauté (21).

Voulez-vous connaître ces liens qui parfois enchaînent si étroitement les esprits les plus élevés ? Qui peut ignorer l'aiguillon des voluptés qui vient de l'extérieur comme de l'intérieur : de l'extérieur par le plaisir, de l'intérieur par la suggestion ; par le plaisir dans la chair, par la suggestion dans l'esprit ? Car la chair est enflammée par une caresse impure, mais l'intelligence, elle, est souillée par une pensée indigne. Ainsi, nous nous précipitons comme dans les ténèbres d'une prison, quand, nous sommes captivés par les liens de la concupiscence, et que, voulant écarter les ténèbres de nos désordres, nous ne le pouvons pas.

Mais il mérite certainement une manifestation de la consolation divine, l'esprit qui subit les ténèbres de sa honte moins par l'ignorance dûe à sa propre torpeur que par l'impudence de la méchanceté d'autrui. Or, l'Ame sainte est « ravie » (*eripitur*) lors de la venue de l'envoyé divin (*divina legatio*), car alors, par la grâce de l'inspiration divine (22) et par la lumière de la révélation, elle est libérée du poids de son oppression. D'ailleurs « ange » signifie « envoyé » (22 bis). Il est hors de doute que l'ange ne soit un envoyé, et non un envoyé quelconque, mais un envoyé divin. Par lui, nous sommes illuminés en vue de la connaissance des réalités éternelles et enflammés du désir de ces réalités.

Cet envoyé n'a-t-il connu que les choses célestes, et rien des choses terrestres ? Mais comment celui qui connaît les grandes choses pourrait-il ignorer les petites ? C'est vraiment un bon messager (*legatio*) celui qui suffit non seulement à enseigner toutes choses mais aussi à convaincre de ce que veut Celui qui l'a

(21) *Actes* XII, 1-12.

(22) Il faut entendre ici *inspiratio* au sens littéral de pénétration intérieure et effective de l'Esprit dans l'âme.

(22 bis) *Angelus* est la transcription latine du grec *aggelos* dont le sens strict est « envoyé ».

envoyé ! (23). Voulez-vous écouter quel envoyé (*legatio*) (l'Apôtre) Jean nous a promis, lorsqu'il dit : « Son Onction (*Unctio*) vous enseignera toutes choses » (24), mais quelle est cette Onction, sinon l'inspiration divine ? (25). C'est lui l'Envoyé que nous avons cherché si longtemps, le voilà l'Envoyé (*legatio*) tout-puissant, le plus capable de conduire l'intelligence humaine (*animum humanum*) dans toute la Vérité, et de l'incliner à faire tout ce qui plaît à la volonté divine ! Qu'y a-t-il d'étonnant dès lors, si un tel Envoyé délivre l'âme accablée par les liens de sa concupiscence, s'il dissipe les ténèbres de son ignorance, lui qui répand aussitôt, quand il veut et comme il lui plaît, aussi bien la connaissance que l'amour (*cognitionem pariter et amorem*) ? Il avait connu des envoyés de cette nature, dans son ravissement, celui qui disait : « Il m'a envoyé du ciel (un messager) et Il m'a délivré » (26).

Mais peut-être, maintenant, désires-tu savoir ce que fut cet envoyé, grâce auquel il s'évada de la captivité de son âme : « Dieu, dit-il, m'a envoyé Sa Miséricorde et Sa Vérité, et Il a ravi mon âme » (27). L'Ange vient avec la lumière de la compassion divine, et son opération infuse la vérité. La miséricorde conduit à la vérité, l'onction l'enseigne.

Mais qu'est-ce pour Dieu d'envoyer la Miséricorde et la Vérité et ravir l'homme à sa captivité, sinon

(23) Le pouvoir de convaincre, chez un « messager », n'est pas toujours donné, en effet, en même temps que celui d'enseigner : Cassandre, par exemple, annonçait à son peuple les malheurs à venir, mais personne ne la croyait.

(24) 1re *Ep. de S. Jean*, I, 27.

(25) L'*Unctio*, qui traduit le grec *Chrisma*, est liée à la descente de l'Esprit Saint dans l'âme ou *inspiratio*. Saint Augustin précise que c'est ce Chrisme-Onction qui est la marque propre aux chrétiens, chrétiens signifiant étymologiquement « oints » : « Nous sommes appelés chrétiens en raison du Chrisme mystique » (*Cité de Dieu*, XX, 10). Ailleurs, il insiste sur l'aspect intérieur de cette onction : « ...que le Christ soit dans ton cœur ; que son onction soit dans ton cœur, afin que ton cœur ne soit pas altéré dans le désert, sans sources qui l'abreuvent. C'est donc le Maître intérieur qui instruit, c'est le Christ qui instruit, c'est son inspiration qui instruit. Là où ne sont pas son inspiration et son onction, c'est en vain qu'au-dehors retentissent les paroles » (*Comm. de la 1re Ep. de St Jean*. Sources Chrétiennes 75, trad. P. Agaësse, p. 211).

(26) *Psaume* LVI de la Vulgate, 4.

(27) *Ibid.*

inspirer la Vérité par l'opération de sa Miséricorde et raffermir la force de la vertu par l'inspiration de la Vérité ? Et quelqu'un a-t-il jamais pu échapper complètement aux périls de son âme, s'il n'a pas mérité d'éprouver les bienfaits de ce message ?

Heureux Pierre qui non seulement mérita d'être enlevé par l'Ange, mais aussi, dans son ravissement, le suivit ! Car je crois que tous ceux qui sont enlevés par l'Ange ne suivent pas tous les traces angéliques (*angelica... vestigia*). Je lis (dans les Ecritures) que les Apôtres qui avaient été emprisonnés furent enlevés par l'Ange, mais que tous ne le suivirent pas. Pierre, lui, reçut l'ordre de l'Ange, son ravisseur, de le suivre. Qu'est-ce que cela signifie ? Comprenons-nous combien il est grand de lire les traces angéliques, et de suivre ces êtres célestes et ailés ? Considère, si tu le peux, ce que fut le départ ou le mouvement de l'Ange qui marchait devant Pierre, ou de ce dernier qui le suivait, dont le passage ne put être empêché ni retardé par le gardiens de la prison ou par une porte de fer. Qu'y a-t-il en tout cela qui ne soit extraordinaire, admirable ? Il est vraiment angélique et vraiment plus qu'humain de sortir des ténèbres et de l'horreur de la corruption humaine et de passer au-delà, à travers les difficultés et les peines de l'impuissance commune (aux hommes).

Songe à l' « ouverture » (*exitus*) (vers Dieu qu'avait le premier homme avait qu'il ne péchât, et quelle serait celle de l'homme, maintenant, s'il n'avait péché en rien ! Par cette « ouverture », quand il le voudrait, il pourrait avoir un passage facile des choses de ce monde à celles du monde de l'au-delà, du visible à l'invisible, de ce qui est passager à ce qui est éternel. Et comme il lui serait aisé de se trouver chaque jour parmi les bienheureux par la contemplation, de s'offrir librement à ces secrets divins et de jouir de la dignité (*dignanter*) de pénétrer dans la joie intime de son Seigneur ! Réfléchis, maintenant, à la manière dont la Colère divine a fermé et surveillé, après le péché, ce « passage » ouvert auparavant, au moyen de portes d'une dure épreuve et des barrières de l'impuissance ; réfléchis à cela, dis-je, et peut-être cette réflexion te fera-t-elle trouver ce que tu dois comprendre de cette porte de fer ou ce que tu

pourrais oser en affirmer. Mais si tu ne te sens pas capable de ces choses, que ta recherche ne se fasse pas avec notre aide, certes, mais avec celles des hommes qui ont une grande connaissace de cette porte de fer pour l'avoir franchie fréquemment ; car, à eux comme à Pierre, lorsque l'Ange le précédait et lui offrait de le conduire, cette porte a été ouverte vers l'au-delà (28).

De cela, je n'ai pas parlé, je crois, avec impudence, car longtemps ce « passage » fut au-dessus de l'homme (que je suis), longtemps il fut éloigné de lui et au-dessus de lui, et toutes ces choses, cet homme les a apprises par l'expérience. Du reste, il n'avait pas l'expérience de ce « lieu » d'où l'on peut ensuite revenir en soi et dont on peut écrire à juste titre : « Et Pierre, revenu en lui, dit : « Maintenant, je sais vraiment... etc. ».

Mais il nous suffit, par le passage de l'Ecriture que nous venons de citer, d'avoir prouvé que le dévoilement divin vient parfois au-devant de nos efforts dans la méditation, qu'il réveille l'intelligence assoupie et abaissée au-dessous d'elle-même, et parfois aussi qu'il l'élève au-dessus d'elle-même.

(*A suivre*)

Richard De SAINT-VICTOR

Traduit du latin et annoté par
Hélène MERLE.

(28) Pour l'intelligence du texte, citons ici le passage des Actes auquel se réfère Richard : « Or, alors qu'Hérode allait le faire comparaître, cette nuit-là, Pierre, lié de deux chaînes, dormait entre deux soldats, et des sentinelles devant la porte gardaient la prison. Et voici que survint un ange du Seigneur et qu'une lumière resplendit dans le cachot. Frappant Pierre au côté, il l'éveilla et dit : « Lève-toi promptement ! » Et les chaînes lui tombèrent des mains. Puis l'ange lui dit : « Mets ta ceinture et chausse tes sandales ». Il le fit, et (l'ange) lui dit : « Enveloppe-toi de ton manteau et suis-moi ». Etant sorti, il le suivait, et il ne savait pas que fût réel ce qui se faisait par l'ange, mais il pensait avoir une vision. Lorsqu'ils eurent franchi le premier poste de garde, puis le deuxième, ils arrivèrent à la porte de fer donnant sur la ville : elle s'ouvrit d'elle-même pour eux ; puis, étant sortis, ils s'avancèrent dans une rue, et aussitôt l'ange le quitta. Revenu à lui même, Pierre dit : « Maintenant je sais que le Seigneur a réellement envoyé son ange et qu'il m'a tiré de la main d'Hérode... » (XII, 6-11).

EXTRAITS DES LETTRES DU SHEYKH AL-'ARABI AD-DERQAWI

L'auteur des lettres dont nous présentons ici quelques extraits en traduction française, est le célèbre fondateur de l'ordre (*tariqah*) des Derqâwâ, branche maghrebine de l'ordre shâdhilite, fondé par le Soufi Abul-Hassan ash-Shâdhilî au 12e siècle de l'ère chrétienne. Al-'Arabî ad-Derqâwî, originaire d'une famille de *shorafâ*, c'est-à-dire de « nobles », descendants du Prophète, mourut en l'an 1239 de l'hégire (1823) à l'âge d'environ quatre-vingts ans, à Bû Berîh, dans les montagnes au nord de Fès, chez la tribu des Banû Zerwâl, où sa famille était établie depuis bien des générations. Selon son propre récit, il rencontra son maître, le *sherif* Abul-Hassan 'Alî ben 'Abd-Allâh al-'Amrânî al-Hassani, surnommé *al-jamal* (le chameau) en l'an 1182 (1767/68) à Fès. Ce maître était rattaché à la lignée shâdhilite par l'intermédiaire du *sherif* al-'Arabî ben 'Abd-Allâh al-Fâsî. C'est par le rayonnement spirituel du Sheykh ad-Derqâwî que l'ordre, jusque là peu nombreux et plus ou moins caché, se répandit soudainement dans tout le Maghreb et au-delà. Dès la première génération de disciples, plusieurs maîtres éminents se manifestèrent, qui donnèrent leur nom à de nouvelles branches. Il ne faudrait pas en conclure à des scissions ; l'acceptation, à partir de tel maître éminent, d'un nouveau nom de *tariqah*, signifie simplement que le maître en question a renouvelé ou adapté la méthode — sans en avoir changé les constantes — selon sa vision particulière et originale des réalités spirituelles. Une *tariqâh* régulièrement issue de la lignée shâdhilite restera donc toujours, de fait et de nom, shâdhilite en même temps que derqâwite, harrâqite ou autre chose, suivant sa filiation, comme elle est avant tout mohammédienne, chaque « pôle » qui a marqué la chaîne de son nom étant à la fois un chaînon nécessaire de la tradition et un lien direct avec la source première.

Il y eut donc, à partir du maître al-'Arabî ad-Derqâwî, une véritable floraison du *taçawwuf* dans le Maghreb, ce que nous relevons d'autant plus volontiers que la plupart des ouvrages orientalistes traitant du Soufisme ne parlent que de sa déchéance dès la fin du moyen âge.

Le recueil des lettres (*rasâïl*) de al-'Arabî ad-Derqâwî fut constitué par lui-même, copié par ses disciples et impri-

mé à maintes reprises à Fès, en écriture lithographiée. Il est encore lu et commenté dans les *zawâyâ* de filiation derqâwite.

***

Si tu désires que ton chemin se raccourcisse pour que tu arrives rapidement à la réalisation, tu pratiqueras les œuvres de caractère « nécessaire » (*al-wâjibât*) et celles « surérogatoires fermement recommandées » (*ma taakada min nawâfili-l-khayrât*) ; apprends de la science extérieure ce qui en est indispensable pour servir Dieu, mais ne t'y attardes pas, car on ne te demande pas de l'approfondir ; c'est la science intérieure qu'il te faut approfondir ; et combats la convoitise ; alors tu verras merveille. Le « caractère noble » n'est autre chose que le *taçawwuf* chez les Soufis, comme il est la religion chez les hommes de religion ; et que Dieu maudisse ceux qui mentent !

De même, fuis toujours la sensualité (1), car elle est l'opposé de la spiritualité, et les opposés ne se rejoignent pas. A mesure que tu renforces les sens, tu t'affaibliras en l'esprit, et inversement. Entends ce qui est arrivé à notre maître (que Dieu soit satisfait de lui) au début de son chemin. Il venait de battre trois mesures de blé et le fit savoir à son maître, le seigneur al-'Arabî ben 'Abd-Allâh, qui lui dit : « Si tu augmentes dans l'ordre des sens, tu diminueras dans celui de l'esprit, et si tu diminues en celui-là, tu augmenteras en celui-ci ». La chose est évidente, car aussi longtemps que tu frayes avec les gens (du monde), jamais tu ne sentiras en eux le parfum de l'esprit ; tu ne sentiras que l'odeur de la sueur, et cela vient de ce que la sensualité les a subjugués ; elle a saisi leurs cœurs et leurs membres ; ils ne trouvent leur avantage qu'en elle, de sorte qu'ils ne bavardent et ne s'occupent et ne se réjouissent que d'elle et ne peuvent guère s'en détacher ; — et pourtant, nombreux sont ceux qui s'en sont détachés pour se plonger dans l'esprit leur vie durant ; que Dieu soit content d'eux et qu'Il

(1) *Al-hiss*, la sensualité au sens le plus large du terme, c'est-à-dire l'attachement à l'expérience sensible.

nous fasse profiter de leur bénédiction, Amen, Amen, Amen ! — C'est comme si Dieu (exalté soit-Il) ne leur avait pas donné d'esprit (c'est-à-dire aux gens du monde), bien que chacun d'eux y participe, de même que les vagues font partie de l'océan. S'ils le savaient, ils ne s'en laisseraient pas distraire par les choses sensibles ; et s'ils le savaient, ils découvriraient en eux-mêmes des océans sans bornes ; et Dieu est garant de ce que nous disons.

***

Sachez (que Dieu vous soit miséricordieux) que le *faqir* (1), lorsqu'il échange le souvenir de toutes choses pour le souvenir (*dhikr*) (2) de Dieu, rend sa servitude pure, et qui sert Dieu purement et sans mélange, est saint ; que la malédiction de Dieu soit sur celui qui ment. Ne vous souvenez donc que de Dieu , ne soyez qu'à Dieu ; car si tu es à Dieu, Dieu sera à toi, et bienheureux celui qui est à Dieu, de sorte que Dieu est à lui ! Qu'il suffise, pour prouver l'excellence du souvenir (*dhikr*) de Dieu, de mentionner Sa parole : « Souvenez-vous de Moi, Je me souviendrai de vous » (Coran, II. 147) et celle que le Prophète (que Dieu le bénisse et lui donne la paix) relata de la part de son Seigneur (3) : « Je suis le compagnon de celui qui m'invoque. »

Mon maître (que Dieu soit satisfait de lui) me disait : « j'aime ce que j'entends dire contre toi » ; pareillement, al-'Arabî ad-Derqâwi aime ce qu'il entend dire contre vous, de ce que tue votre égoïsme et vivifie vos cœurs, non pas du contraire, certes, car ne s'occupe

(1) Le pauvre, sous-entendu *al-faqiru ilâ-llâh* : « le pauvre envers Dieu », selon l'expression coranique : « O hommes, vous êtes les pauvres envers Dieu, et Dieu, Lui, est le Riche, le Glorieux » (Coran, XXXV, 14).

(2) Le terme *dhikr* comporte les sens de mention, souvenir et invocation.

(3) Il s'agit d'une parole divine (*hadith qudsi*) adressée au Prophète non au titre du Coran et par conséquent non incluse dans celui-ci; les révélations de cette catégorie concernant plus particulièrement la voie contemplative.

de ce qui vivifie l'égo (*nafs*) (1) et tue le cœur que le négligeant, l'ignorant, celui dont l'intelligence est ternie et la conscience obscurcie. Car l'homme n'a qu'un seul cœur : dès qu'il se tourne d'un côté, il se détourne de l'autre, puisque « Dieu n'a pas mis deux cœurs dans les entrailles de l'homme » (Coran, XXXIII, 3), selon la parole de Dieu, exalté soit-Il. Dans le même sens, le vénérable maître Ibn 'Atâi-llâh (que Dieu soit satisfait de lui) a dit : « Se tourner vers Dieu, c'est se détourner de la créature, et se tourner vers la créature, c'est se détourner de Dieu. »

L'un de nos frères me dit : « Je ne suis rien » ; je lui répondis : « Ne dis pas : je ne suis rien, et ne dis pas non plus : je suis quelque chose. Ne dis pas : il me faut telle chose, ni : il ne me faut aucune chose, mais dis : Allâh ! et tu verras merveille. » Un autre me dit : « Comment guérir l'âme (*an-nafs*) ? » Je lui répondis : « Oublie-la et n'y pense guère ; car ne se souvient pas de Dieu qui n'oublie pas son âme (ou : qui ne s'oublie pas lui-même). » Vous ne pouvez donc pas concevoir que c'est l'existence du monde qui nous fait oublier notre Seigneur ; ce qui nous Le fait oublier, c'est l'existence de nous-mêmes, de notre égo. Rien d'autre nous Le voile que le fait de nous occuper, non de l'existence comme telle mais de nos désirs. Si nous pouvions oublier notre propre existence, nous trouverions Celui qui est l'origine de toute existence, et nous verrions en même temps que nous n'existons pas du tout. Comment pouvez-vous concevoir que l'homme puisse perdre la conscience du monde sans perdre celle de son égo ? Cela ne se produira jamais.

(1) *An-nafs* c'est l'âme; par opposition avec le cœur (*al-qalb*), elle signifie l'âme égocentrique et passionnelle; en connexion avec un pronom possessif, le même mot se traduit par : moi-même, lui-même etc. *An-nafs* comme âme passionnelle et siège de l'égo (en sanscrit *ahankâra*) s'oppose au cœur, en tant que celui-ci est l'organe de *ar-rûh*, l'Esprit. On peut comparer le cœur à l'ouverture la plus étroite d'un sablier ou à l'isthme (*barzakh*) entre les deux océans, l'un salé et l'autre doux (Coran, LV, 19 et XXIII, 102) qui représentent les domaines respectifs de l'expérience temporelle et de la contemplation pure. On dit aussi que le cœur est l'objet d'une querelle entre son père, l'Esprit, et sa mère, l'âme passionnelle; si la mère l'emporte, le cœur se durcira, et si le père reste victorieux, le cœur deviendra lumineux comme lui.

***

Vous ne pouvez pas concevoir que le *faqir* soit détaché de toutes choses et qu'il ne soit pas dans la présence de Dieu ; c'est impossible, car celui dont l'aspiration spirituelle (1) s'élève au-dessus des choses créées, atteint le Créateur, et L'atteindre, c'est Le connaître. Quittez donc résolument toutes les choses sur lesquelles vous vous reposiez, quelles qu'elles soient, et ne vous y fiez pas.

Quiconque se contente, en échange, d'autre que Toi, [périt,
Et qui tend vers ce qui est loin de Toi, se perd.
Toute chose que tu quittes, peut être remplacée,
Mais il n'y a pas pour Dieu, si tu Le quittes, de [remplaçant.

Sachez que j'étais avec mon frère en Dieu, le pieux et noble Hassanî Abul-'Abbâs Ahmed at-Tâhir (que la Miséricorde de Dieu soit sur lui) dans la mosquée al-Qarawîn, et nous étions tous les deux intensément plongés dans la contemplation. Et voilà que soudainement mon compagnon se laissa distraire — ou disons : s'affaiblir — jusqu'à ce qu'il tomba dans le bavardage comme le commun des gens. Alors je lui dis brusquement et en colère : « Si tu veux gagner, frappe et jette ! »

Je dis également à un certain frère : « Ne frappe ni juif, ni chrétien, ni musulman, mais frappe ta propre âme (*nafs*), et ne cesse pas de la frapper jusqu'à ce qu'elle meure ! » Et sans faute, sans faute, vous aussi, mes frères, rejetez le bavardage entièrement, car c'est une des pires tentations et ne convient pas à votre station ni à votre état spirituels. Et ne mentionnez les gens qu'en bien, car « n'a pas de gratitude envers Dieu qui n'a pas de gratitude envers les hommes », comme dit le Prophète (sur lui la bénédiction et la paix). Nous constatons d'ailleurs — et Dieu est plus savant — que celui qui ne considère pas les hommes, c'est-à-dire, qui les ignore, ne contemple non plus Dieu d'une ma-

(1) *al-himmah* : la volonté spirituelle, la résolution qui tranche avec la passion mondaine.

nière parfaite, car le parfait c'est celui auquel la créature ne cache pas le créateur ni le créateur la créature ; la connaissance distinctive ne lui cache pas la connaissance unitive, ni celle-ci celle-là ; l'effet ne lui cache pas la cause, ni la cause l'effet, la loi religieuse (*sharî'ah*) ne lui cache pas la vérité spirituelle (*haqîqah*) ni la vérité spirituelle la loi religieuse ; la méthode (*sulûk*) ne lui cache pas l'attraction intérieure (*jadhb*), ni l'attraction intérieure la méthode, et ainsi de suite ; c'est lui qui a réalisé le but ; il est le parfait, le gnostique ; tandis que son opposé c'est l'égaré ; nous ne parlons pas du fou de Dieu (*majdhûb*) qui a été ravi hors de ses sens, car celui-ci n'est point égaré (1).

***

Occupez-vous de ce que votre Seigneur vous a ordonné, et non pas de vous-mêmes, au cas où quelqu'un vous témoigne de l'hostilité, qu'il soit un des vôtres ou non ; car si vous ne vous défendez pas vous-mêmes, Dieu vous défendra et s'occupera de votre cause ; mais si vous vous défendez vous mêmes et vous occupez de votre cause, Il vous la laissera gérer (exalté soit-Il) et vous serez impuissants, car c'est Dieu qui est « puissant sur toutes choses » (Coran). Le maître vénérable, le saint Qâsim al-Khaçâçî (que Dieu soit satisfait de lui) a dit : « Ne t'occupe guère de celui qui te nuit, mais occupe-toi de Dieu, Il l'éloignera de toi, car c'est Lui qui l'incite contre toi pour qu'Il éprouve ta sincérité ; mais beaucoup d'hommes se trompent en cette question. » Si vous vous occupez de celui qui vous nuit, son action nuisible continuera en même temps que votre péché.

***

On n'accède à Dieu que par la porte de la mort de l'égo (*nafs*), comme l'affirment les Soufis. Or nous voyons — mais Dieu est plus savant — que le *faqir*

(1) *Le majdhûb*, l'« attiré » par le *jadhb* (l'attraction) divine, c'est le spirituel dont l'esprit est continuellement absent du plan des sens et de la raison, de sorte qu'il apparaît comme un fou ou un somnambule.

ne tuera pas son égo avant qu'il n'en puisse saisir la forme, et il ne la saisira qu'après s'être séparé du monde, de ses compagnons, ses amis et ses habitudes. Un *faqîr* me dit : « Ma femme m'a vaincu, », à quoi je lui répondis : « Ce n'est pas elle qui t'a vaincu, mais c'est ta propre âme (*nafs*) ; si tu avais vaincue ton âme, tu aurais vaincu le cosmos entier, en dépit de lui, combien plus ta femme, car rien ne nous vainc sauf notre propre âme (*nafs*) ; nous n'avons d'autre ennemi qu'elle ; si nous pouvions la tuer, nous tuerions par là même tous les oppresseurs ; que la malédiction de Dieu soit sur celui qui ment. »

L'âme (*nafs*) est une chose immense ; elle est le cosmos entier, puisqu'elle en est la copie. Tout ce qui est en lui, se retrouve en elle, et tout ce qui est en elle, est également en lui. De ce fait, celui qui la domine, le domine certainement, de même que celui qui est dominé par elle, est certainement dominé par le cosmos entier.

***

An-nafs (l'âme, la psyché) et *ar-rûh* (l'esprit) sont deux noms désignant une seule et même chose, faite de l'essence même de la lumière ; mais Dieu est plus savant. Elle se dédouble, cette chose, en vertu de deux qualités opposées, qui sont la pureté et le trouble, car la *nafs*, tant qu'elle subsiste, est troublée, et c'est sous ce rapport qu'elle porte son nom ; mais si son trouble disparaît et qu'elle devient pure substance, elle est vraiment appelée *rûh*. Nous voyons d'ailleurs que les deux s'attirent mutuellement, car ils sont proches l'un de l'autre, et tous les deux sont en principe doués de beauté, de vertu et d'équilibre. Or, si Dieu veut sanctifier un de Ses serviteurs, Il marie en lui esprit et âme, c'est-à-dire, Il fait que l'un prenne possession de l'autre, ce qui se produit quand l'âme revient de ses passions qui l'avaient éloignée de sa vraie parenté et de sa patrie, qui l'avaient arrachée de sa vertu, sa bonté, sa beauté, sa noblesse, sa supériorité et son élévation et de tout ce dont son Seigneur l'avait comblée, jusqu'à ce qu'elle niât sa propre origine et ne pût plus la sonder ; or, si elle ne reste plus dans cet état mais le quitte et en revient entièrement, l'esprit la transporte et lui transmet ses vérités et secrets que

Dieu lui inspire, et qui n'ont pas de fin. Dans la mesure même où elle quitte ses passions, se renforce l'effusion de l'esprit de la part de son Seigneur, de sorte que les noces de l'esprit et de l'âme se multiplient, ainsi que leurs fruits, à savoir les sciences infuses et les actions qui en naissent. La jouissance de cela ne peut que porter l'homme à contrarier l'âme (passionnelle) et à entraîner celle-ci malgré ses répulsions, ses rebiffades et ses exécrations, car un tel comportement est rendu facile à l'homme par tout ce qu'il y voit de « lumières », « secrets » et « profits » spirituels.

***

La contemplation (*shuhûd*) est intuition, et l'intuition ne peut être fixée que par le sensible, et ne dure que par la conversation spirituelle (*mudhâkarah*), la visite des saints et la rupture des habitudes (1). Dès qu'il y a stagnation, la contemplation cesse inévitablement. N'arrêtez donc pas vos mouvements, j'entends les actions par lesquelles s'intensifie la contemplation. Notre maître (que Dieu soit satisfait de lui) me répétait toujours : « L'intuition est très subtile et fugitive ; si l'homme n'est pas sur ses gardes, elle échappera de ses mains sans qu'il s'en aperçoive. »

***

Les *foqarâ* (pluriel de *faqîr*) des premiers temps ne recherchaient que ce qui pouvait tuer leurs âmes (*nufûs*, pluriel de *nafs*) et vivifier leurs cœurs, tandis que nous autres, nous faisons le contraire : nous recherchons ce qui tue nos cœurs et vivifie nos âmes. Eux, ils ne s'efforçaient qu'à se défaire de leurs passions et à détrôner leur *égo* ; quant à nous, c'est à la satisfaction de nos désirs sensuels et à l'exaltation de notre égo que nous aspirons. Aussi avons-nous tourné le dos à la porte et la face au mur. Je ne vous dis cela que parce que j'ai vu les grâces dont Dieu comble quiconque tue son âme et vivifie son cœur.

(1) En d'autres termes, l'intuition ne peut être fixée que par le symbole, et ne peut être maintenue que par la fréquentation des hommes spirituels (en sanscrit *satsanga*), l'influence émanant des saints vivants ou des tombeaux de saints, et le combat contre les habitudes passives de l'âme.

Certes, nous-mêmes nous sommes heureux avec moins que cela ; mais seul l'ignorant se contente de ne pas arriver au but de son chemin. Je me suis demandé s'il y avait, en dehors de nos passions et de notre égoïsme, autre chose qui nous retranche des dons divins, et j'ai trouvé, comme troisième empêchement, l'absence de nostalgie spirituelle ; car les intuitions ne sont généralement données qu'à celui dont le cœur est percé d'une intense nostalgie et d'un grand désir de contempler l'Essence de son Seigneur ; c'est à lui qu'affluent les intuitions de l'Essence divine jusqu'à ce qu'il s'éteigne en Elle, en s'affranchissant de l'illusion d'une réalité autre qu'Elle, car c'est vers cela qu'Elle conduit tous ceux qui sont continuellement fixés sur Elle. Par contre, celui qui n'aspire qu'à la science ou à l'action exclusivement, ne reçoit pas intuition sur intuition ; il ne s'en réjouirait d'ailleurs pas, puisque son aspiration vise autre chose que l'Essence divine, et que Dieu (exalté soit-Il) comble son serviteur selon la mesure de son aspiration. Certes, chaque homme participe de l'Esprit, de même que l'océan a des vagues, mais l'expérience sensuelle accapare la plupart des hommes ; elle a saisi leurs cœurs et leurs membres et ne les laisse pas s'ouvrir à l'Esprit, puisque la sensualité est à l'opposé de la spiritualité et que les opposés ne se rejoignent pas.

Nous voyons d'ailleurs que le but spirituel n'est pas atteint par beaucoup d'œuvres ni par peu, mais par la seule grâce, ainsi que le dit le saint Ibn 'Atâi-llâh (que Dieu soit satisfait de lui) dans ses *Hikam* : « Si tu ne devais parvenir à Lui qu'après l'extinction de tes défauts et l'effacement de tes prétentions, tu ne parviendrais jamais à Lui. Mais lorsqu'Il veut te ramener vers Lui, Il recouvre ta qualité par la Sienne et tes attributs par les Siens et te ramène ainsi vers Lui par ce qui te revient de Sa part, non pas par ce qui Lui revient de ta part. »

Un des effets de la bonté, grâce et générosité divines, c'est qu'on trouve le maître qui éduque spirituellement, car sans grâce divine personne ne le trouverait ni ne le reconnaîtrait, puisqu'il est plus difficile de connaître un saint que de connaître Dieu, comme le dit le saint Abul-'Abbâs al-Mursî (que Dieu soit satisfait de lui). De même, dans les *Hikam* de Ibn 'Atâi-llâh,

il est dit : « Exalté soit Celui qui ne manifeste Ses saints que pour Se manifester Lui-même, et qui ne conduit vers eux que ceux qu'Il veut conduire vers Lui. » Il n'y a pas de doute que le chef des habitants du Ciel et de la Terre, notre maître, l'Envoyé de Dieu (que Dieu le bénisse et lui donne la paix) était manifeste ouvertement, comme un soleil sur un étendard, et malgré cela, chacun ne l'a pas vu, mais seulement quelques-uns. A d'autres, Dieu le voila, de même qu'Il voile les saints aux gens de leur temps, à tel point qu'ils les calomnient et ne leur croient pas. Témoins en sont les livres de Dieu (exalté soit-Il) : « Tu les verras regarder vers toi, et ils ne voient pas » (Coran, VII, 197) et : « Ils dirent : qu'est-ce que cet envoyé, qui mange de la nourriture et va sur les marchés... » (Coran, XXV, 7), et ainsi de suite, selon tous les autres passages analogues ; et il y a presque deux tiers sinon davantage du Livre divin qui parlent des Prophètes (sur eux la paix) calomniés par les gens de leur temps. Parmi ceux qui ne virent pas l'Envoyé de Dieu (que Dieu le bénisse et lui donne la paix), il y avait Abû Jahl (que Dieu le maudisse) ; il ne vit en lui que l'orphelin adopté par Abû Talib. Il en est de même du maître spirituel qui est à la fois ravi (*majdhûb*) et méthodique (*sâlik*) et qui est toujours et en même temps ivre et sobre : quelques-uns seulement le trouvent. Or, si on le trouve, ce maître voit parfois que l'esprit du disciple sera libéré par le jeûne, et le fait donc jeûner ; d'autre fois, par contre, il le fera manger à satiété dans le même but ; tantôt il voit son avantage spirituel dans un accroissement de son activité extérieure, tantôt dans sa diminution, tantôt dans le sommeil et tantôt dans la veille ; parfois il veut qu'il fuie les gens, parfois par contre il lui conseille de les fréquenter, car il se peut que la lumière intérieure du disciple soit soudainement devenue trop forte pour lui, de sorte que le maître craint pour lui qu'il ne perde la raison, comme beaucoup de disciples des temps passés et de nos jours, qui sont devenus fous ; c'est pourquoi le maître peut sortir le disciple de sa retraite et le faire fréquenter les gens, pour que sa tension spirituelle diminue et qu'il soit préservé de la folie ; de même que, si la lumière intérieure devient trop faible, le maître le renvoie dans la solitude pour qu'elle acquière de

la force, et ainsi de suite ; et à Dieu est l'issue. Peu s'en fallait que la maîtrise spirituelle eût cessé de se manifester par manque de ceux dont le cœur est animé par un désir ardent de la suivre ; mais la Sagesse divine ne tarit jamais.

Nous voyons que la voie spirituelle (*tarîqah*) est nécessairement maintenue par la puissance et la force divines, puisqu'elle descend par nos maîtres de l'Envoyé de Dieu (que Dieu le bénisse et lui donne la paix), et des maîtres précédents ; comme le disait le saint Al-Mursî (que Dieu soit satisfait de lui) : « Aucun maître ne se manifeste aux disciples s'il n'a pas été déterminé par des inspirations (*warîdât*) et s'il n'a pas reçu une autorisation de Dieu et de Son Envoyé. » C'est par la bénédiction (*barakah*) de cette autorisation et le secret qu'elle implique, que notre cause est soutenue et que l'état de ses adhérents est sauvegardé ; mais Dieu est plus savant.

Pour ce que nous disions de l'attachement du cœur à la vision de l'Essence de notre Seigneur, aucun de nous ne le possède tant que notre égo (*nafs*) n'est pas éteint, effacé, disparu, parti et annihilé, comme le dit le saint Abul-Mawâhib at-Tûnsi (que Dieu soit satisfait de lui) : « L'extinction est effacement, disparition, départ de toi-même et cessation » ; et comme le dit le saint Abû Madyan (que Dieu soit satisfait de lui) : « Qui ne meurt pas ne voit pas Dieu » ; et comme l'ont confirmé tous les maîtres de la Voie. Et gare à vous, gare à vous si vous croyez que ce sont les choses solides ou subtiles qui nous voilent notre Seigneur ; par Dieu non, ce n'est que l'illusion (*wahm*) (2) qui nous Le voile, et l'illusion est vaine, comme le dit le saint Ibn 'Atâi-llâh (que Dieu soit satisfait de lui) dans ses *Hikam* : « Dieu ne t'est pas voilé par quelque réalité qui coexisterait avec Lui, puisqu'il n'y a pas de

(1) *Tarîqah* : voie, méthode ; le même mot désigne également une confrérie soufique.

(2) *Al-wahm* signifie à la fois illusion et imagination ; c'est l'imagination arbitraire, qui obnubile et égare, tandis que *al-khayâl* désigne souvent l'imagination en tant que faculté normale de l'âme, réceptive à l'égard des formes archétypiques ; transposés en conceptions védantines, ce sont les deux aspects négatif et positif de *mâyâ*, qui voile et révèle en même temps.

réalité hormis Lui ; ce qui te Le voile n'est que l'illusion qu'il y ait une réalité outre Lui. »

Nous constatons — mais Dieu est plus savant — que l'extinction (*al-fanâ*) se produit, si Dieu le veut, dans le plus bref délai par une certaine méthode d'invoquer le Nom de la Majesté : *Allâh*. Je l'ai retrouvée, cette méthode, chez le maître vénérable, le saint Abul-Hassan ash-Shâdhilî (que Dieu soit satisfait de lui), mentionnée dans certains livres que possède un érudit d'entre nos frères des Banû Zerwâl, et je l'ai également reçue de mon noble maître spirituel Abul-Hassan 'Alî (que Dieu soit satisfait de lui), sous un aspect quelque peu différent, plus simple et plus direct. Elle consiste à visualiser les cinq lettres du Nom en disant *Allâh, Allâh, Allâh*. Chaque fois que les lettres se dissolvaient dans l'imagination, je les reconstituais, et si elles se dissolvaient mille fois le jour et mille fois la nuit, je les reconstituais mille fois le jour et mille fois la nuit. Cette méthode me procura des aperçus immenses, lorsque je la pratiquais au commencement de mon chemin spirituel pendant un peu plus d'un mois. Elle m'apporta de grandes sciences avec une crainte révérentielle (*heybah*) (3) intense, mais je n'y pris pas garde, occupé que j'étais avec l'invocation du Nom et la visualisation de ses lettres, jusqu'à ce que le mois s'écoula ; alors une pensée s'imposa : « Dieu (exalté soit-Il) dit qu'Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur » (Coran LVII, 2). D'abord, je me détournai de cette insinuation, avec la résolution de ne pas l'écouter, et je continuais à m'occuper de mon exercice ; mais cette voix ne me quitta pas ; elle insista et n'accepta point mon refus de l'écouter, de même que je n'acceptai pas sa manière d'agir, et je ne l'écoutai pas ; mais enfin, comme elle ne me laissait guère en paix, je lui répondis : « Quant à Ses paroles qu'Il est le Premier et le Dernier, et qu'Il est l'Intérieur, je les ai bien comprises ; mais je ne comprends pas Son affirmation qu'Il est l'Extérieur, car je ne vois à l'extérieur que les choses créées. » A cela la voix répondit : « Si par Son expression l'Extérieur Il entendait autre cho-

(3) *Al-heybah* est l'état que l'âme éprouve en face de la Majesté terrifiante de Dieu, ce que l'expression « crainte révérentielle » ne rend que faiblement.

se que l'extérieur que nous voyons, ce ne serait pas à l'extérieur mais à l'intérieur (qu'il faudrait le chercher) ; mais moi je te dis : Il est l'Extérieur. » Alors je réalisai qu'il n'y a pas de réalité sauf Dieu, et qu'il n'y a dans le cosmos que Lui, louange et grâce à Dieu.

L'extinction dans l'essence de notre Seigneur se produit, si Dieu le veut, par la méthode que nous venons de décrire, en peu de temps, car par cette méthode, la méditation porte des fruits du matin au soir, si la suspension de la pensée a été pratiquée assez longtemps ; pour moi, elle a porté ses fruits après un mois et quelques jours, mais Dieu est plus savant. Il est certain que si quelqu'un pratiquait cette suspension de la pensée pendant une année ou deux ou même trois, la pensée qui se produirait par la suite atteindrait un grand bien et un secret éclatant (4).

De là je compris la parole prophétique : « Une heure de méditation est meilleure que soixante-dix ans de pratique religieuse », étant donné que par une telle méditation, l'homme est transporté du monde créé au monde de la pureté, et l'on peut également dire : de la présence du créé à la présence du créateur, et Dieu est garant de ce que nous disons.

Nous recommandons à chacun de ceux qui reviennent de l'état de l'oubli (*ghaflah*) (5) vers l'état du souvenir (*dhikr*) qu'il fixe son cœur sur la vision de l'Essence de son Seigneur continuellement, afin qu'Elle lui dispense Ses vérités, ainsi qu'Elle le fait avec celui dont le cœur s'attache à Elle ; et qu'il ne se laisse pas retenir par les « phénomènes intuitifs » (*wâridât*) au détriment des « récitations prescrites » (*awrâd*) de peur que cela ne l'empêche d'atteindre le but (*al-murâd*).

(4) Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici qu'il ne saurait être question de pratiquer des exercices spirituels en dehors de la forme traditionnelle à laquelle ils appartiennent et en dehors des conditions posées par elle ; agir autrement serait s'exposer à de graves dangers. — Si l'auteur de ces lettres parle d'une réalisation qui se produit « en peu de temps », — Shankara s'exprime d'une façon analogue, — c'est qu'il a en vue des aptitudes spirituels dont on chercherait sans doute vainement l'équivalent aujourd'hui.

(5) *Al-ghaflah* est la négligence, l'inconscience ou l'oubli, qui s'opposent au réveil spirituel et au souvenir (*dhikr*) actuel de Dieu.

***

La maladie qui afflige ton cœur, ô *faqîr*, vient des passions qui te traversent ; si tu les quittais et t'occupais de ce que Dieu t'ordonne, ton cœur ne souffrirait pas de ce dont il souffre. Entends donc ce que je te dis, et que Dieu te prenne par la main : si chaque fois que ton âme (*nafs*) t'attaque, tu te dépêchais à faire ce que Dieu t'ordonne et que tu Lui remettais entièrement ta volonté, les suggestions psychiques et sataniques et toutes épreuves t'épargneraient sans aucun doute. Par contre, si dans les moments où ton âme t'attaque, tu te mets à réfléchir là-dessus, à peser le pour et le contre et à te noyer dans le bavardage (intérieur), les suggestions psychiques et sataniques reflueront vers toi en légions jusqu'à te subjuguer et te submerger, et il ne te restera plus aucun bien mais rien que du mal ; que Dieu nous guide, nous et toi, sur le sentier de Ses saints, Amen.

Le vénérable maître, le saint Ibn 'Atâi-llâh dit dans ses *Hikam* : « Puisque tu sais que le diable ne t'oubliera jamais, à toi de ne pas oublier Celui qui tient la mèche de ton front » (Coran, XI, 59). Et notre maître disait : « La vraie manière de faire du tort à l'ennemi, c'est de s'occuper de l'amour de l'Ami ; par contre, si tu t'occupes à faire la guerre à l'ennemi, il aura obtenu ce qu'il a voulu de toi, et tu auras perdu en même temps l'occasion d'aimer l'Ami. » Et nous disons : tout bien est dans le souvenir (*dhikr*) de Dieu, et la voie qui mène vers Lui ne passe pas ailleurs que par la résignation à l'égard du monde, l'isolement à l'égard des gens et la discipline extérieure et intérieure. « Rien n'est plus utile au cœur que la solitude, car par elle il entre dans l'arène de la méditation », comme l'a dit le vénérable maître, le saint Ibn 'Atâi-llâh (que Dieu soit satisfait de lui) dans ses *Hikam*. Et nous disons : rien n'est plus utile au cœur que l'abnégation à l'égard du monde et le fait d'être assis devant les saints de Dieu.

La détrônisation de l'égo est pour nous et pour tous les maîtres de la Voie une condition nécessaire ; et en ce sens l'un d'eux a dit : « Cela même que vous craignez de moi, mon cœur le désire ». Mais il ne faut

pas, ô *faqîr*, que tu en dises autant. avant de l'avoir dit à ta propre âme obligée à marcher sur ce chemin, et non par ailleurs.

***

Quant à ce professeur dont tu m'as parlé et qui ne trouve pas l'état de présence (1) dis lui qu'il ne regarde ni vers le passé ni vers l'avenir, qu'il soit le « fils de l'instant », et qu'il prenne la mort pour cible de ses yeux ; alors il le trouvera, si Dieu le veut.

***

Ne nourris pas tout ce qui naît de ton cœur, mais rejette-le loin de toi et ne t'occupe pas à l'élever en oubliant ton Seigneur, comme le font la plupart des gens, de sorte qu'ils divaguent et errent et se perdent dans un mirage ; s'ils comprenaient, ils diraient : quelle chose étonnante que le cœur ; en un instant, il enfante des fils innombrables, les uns légitimes, les autres illégitimes et encore d'autres dont on ne sait pas comment ils sont... Comment donc quelqu'un qui s'occupe de nourrir tous ces fils pourrait-il être disponible pour son Seigneur ? Quelle pitié ce fils d'Adam qui efface le cosmos jusqu'à ce qu'il n'en reste plus de trace, et que le cosmos effacera à son tour jusqu'à ce qu'il n'en reste pas trace, sauf un peu d'odeur s'évanouissant en un bref laps de temps...

***

Si tu aimes ton Seigneur, ô *faqîr*, quitte ton moi et ton monde et les gens, à l'exception de celui dont l'état t'élève et qui te démontre Dieu par ses paroles. Mais gare à toi, gare à toi que tu ne te laisses pas tromper par quelqu'un, car combien y a-t-il qui paraissent prêcher pour Dieu alors qu'ils ne prêchent que pour leurs désirs. Le célèbre saint Seyidî Abû-sh-Shitâ (que Dieu nous fasse bénéficier par lui) dit à ce propos :

(1) *hudhûr*, l'état de présence de Dieu, la concentration sur Dieu.

« Par Dieu, nous n'appelons « mon seigneur » ou « fils de mon seigneur » que celui qui tranche nos liens. » Il ne t'est pas caché, ô *faqîr*, que ce qui enferme l'homme dans ce monde, qui est le monde de la corruption, et l'y retient prisonnier, n'est autre que l'illusion (*al-wahm*) ; si l'homme s'en défait, il passe dans le monde de la pureté, dont il était venu ; et Dieu ramène tout étranger à sa patrie.

***

Le choses sont cachées dans leurs contraires, certainement, le gain dans la perte et le don dans le refus, l'honneur dans l'humiliation, la richesse dans l'indigence, la force dans la faiblesse, l'ampleur dans l'étroitesse, l'élévation dans l'abaissement, la vie dans la mort, la victoire dans la défaite, la puissance dans l'impuissance et ainsi de suite. Donc, si quelqu'un veut trouver, qu'il se contente de perdre ; s'il veut le don, qu'il se contente du refus ; qui désire l'honneur doit accepter l'humiliation, et qui désire la richesse, doit se satisfaire de la pauvreté ; que celui qui veut être fort se contente de la faiblesse. et que celui qui veut l'ampleur se résigne à l'étroitesse ; qui veut être élevé doit se laisser abaisser ; qui désire la vie doit accepter la mort ; qui veut vaincre doit se contenter de perdre, et qui désire la puissance doit se contenter de l'impuissance. En somme, que celui qui désire la liberté se réjouisse de la servitude, ainsi que s'en réjouissait son Prophète, ami et seigneur (que Dieu le bénisse et lui donne la paix) ; qu'il la choisisse comme la choisit le Prophète, et qu'il ne soit ni orgueilleux, ni révolté contre sa condition, car le serviteur est serviteur et le Seigneur est Seigneur...

***

L'homme fort est celui qui se réjouit de voir que le monde échappe de ses mains, le quitte et le fuit ; qui se réjouit du fait que les gens le méprisent et disent du mal de lui, et qui se contente de sa connaissance de Dieu. Le vénérable maître, le saint Ibn 'Atâi-llâh (que Dieu soit satisfait de lui) dit à ce propos dans ses *Hikam* : « Si le fait que les gens se détournent de toi

ou qu'ils médisent de toi, te procure de la souffrance, reviens vers la connaissance de Dieu en toi ; si cette connaissance ne te suffit pas, alors le manque de contentement par la connaissance de Dieu est une épreuve bien plus grave que n'est la médisance des gens. Le but de cette médisance, c'est que tu ne te reposes pas sur les gens ; Dieu veut te ramener de toutes choses afin qu'aucune chose ne te distraie de Lui. »

***

Par Dieu, mes frères, je n'ai pas cru qu'un homme de science puisse nier la vision du Prophète (que Dieu le bénisse et lui donne la paix) en état de veille, jusqu'au jour où j'ai rencontré quelques savants dans la mosquée al-Qarawîn et que je me suis entretenu avec eux de ce sujet. Ils me dirent : « Comment est-ce donc possible de voir le Prophète à l'état de veille, puisqu'il est mort il y a plus de mille deux cents ans ? Il n'est possible de le voir qu'en songe, puisqu'il a dit : Qui me voit, c'est-à-dire en rêve, me voit réellement, car le diable ne peut pas m'imiter. » Je leur répondis : « Nécessairement ne peut le voir en état de veille que celui dont l'esprit — ou disons : les pensées — l'ont transporté de ce monde corporel au monde des esprits ; là, il le verra sans aucun doute, il y verra tous les amis. » Alors ils se turent et ne dirent mot quand je leur dis : « En fait, on le voit dans le monde des esprits » ; mais après un certain temps ils me demandèrent : « Explique-nous comment cela se fait ». Je leur répondis : « Dites-moi vous mêmes où se situe le monde des esprits par rapport au monde des corps. » Ils ne surent que me répondre ; alors je leur dis : « Là où est le monde des corps, se trouve également le monde des esprits ; là où est le monde de la corruption, est également le monde de la pureté ; là où est le monde du royaume (*mulk*), se trouve également le monde de la royauté (*malakût*) ; là même où sont les mondes inférieurs, se trouvent les mondes supérieurs et la totalité des mondes. On a dit qu'il existe dix mille mondes, chacun comme celui-ci, ainsi qu'il est rapporté dans « L'Ornement des Saints », et tout cela est contenu dans l'homme sans qu'il en soit conscient ;

n'en est conscient que celui que Dieu sanctifie, en recouvrant ses qualités par les Siennes et ses attributs par les Siens. Or, Dieu a sanctifié beaucoup de Ses serviteurs, et Il ne cesse pas de les sanctifier jusqu'à leur fin. »

Le vénérable maître, le saint Ibn al-Bannâ (que Dieu soit satisfait de lui) dit dans ses « Enquêtes » :

« Comprends, car tu es une copie de l'Existence,
Pour Dieu, de sorte que rien de l'Existence ne te fait [défaut.
N'y a-t-il pas en toi le Trône et l'Escabeau
Et le monde supérieur comme le monde inférieur ?
Le cosmos n'est qu'un homme en grand,
Et toi tu es comme le cosmos en petit. »

Et le vénérable maître, le saint al-Mursî (que Dieu soit satisfait de lui) dit :

« O toi qui erre dans la compréhension de ton [propre secret,
Regarde, car tu trouveras en toi l'Existence en sa [totalité ;
Tu es l'Infini, en tant que Voie et en tant que [Vérité ;
O synthèse du mystère divin dans sa totalité! »

Pour les hommes dont la situation spirituelle (*maqâm*) est l'extinction (*fanâ*), les qualités divines ne sont rien d'autre que l'Essence (*dhât*) de Dieu, car lorsqu'ils s'éteignent en Dieu, ils ne contemplent que Son Essence ; dès qu'ils La contemplent, ils ne voient plus rien en dehors d'Elle ; et c'est pourquoi on les apelle *dhâtiyûn* (« essentiels »). Or, l'Essence divine possède une telle infinitude, une telle beauté et bonté, que les intelligences les plus parfaites parmi les élus, sans parler de leur majorité, en sont consternées. Car Elle se fait tellement subtile et fine qu'Elle disparaît par excès de subtilité et de finesse ; et dans cet état, Elle Se dit à Elle-même : Mon infinitude, Ma beauté, Ma bonté, Ma splendeur, Ma pénétration, Mon élévation et Mon exaltation n'ont point de limites. Ainsi Elle est non-manifestée. Mais l'Infini n'est infini que s'Il est à la fois manifesté et non-manifesté, subtil et solide, proche et lointain, à la fois qualifié de beauté et de

rigueur, et ainsi de suite ; or, lorsqu'Elle voulut manifester tout cela, l'Essence se demanda : comment le manifesterai-je ? — tout en sachant comment — et Elle Se dit : Je Me dévoilerai et Me voilerai en même temps ; et c'est ce qu'Elle fit, d'où les quiddités des choses, ou plus exactement : les formes qui, comme telles, sont présentes ou absentes, subtiles ou solides, supérieures ou inférieures, proches ou lointaines, spirituelles ou sensibles, clémentes ot terribles, et qui sont toutes l'Essence ou, si tu préfères, des formes dans lesquelles se manifeste la beauté de l'Essence, sans qu'elles puissent manifester l'Essence comme telle, puisqu'en Elle-même il n'y a qu'Elle seule et aucune chose en dehors d'Elle. A ce propos, les maîtres de la Voie d'entre nos frères d'Orient ont dit :

Le Tout est beauté, la beauté de Dien, sans aucun [doute.
Ce n'est que la marque du néant qu'atteint le doute.
O toi qui bois à la source (*'ayn*), lorque tu réaliseras, [il cessera, le doute.
L'Essence (*dhât*) est l'essence même (*'ayn*) (1) des qualités ; il n'y a pas en cette vérité de doute.

Et bien d'autres paroles ont été prononcées, dans ce même sens, par les maîtres de la Voie en Orient et en Occident (que Dieu soit satisfait d'eux). Si tu comprends, ô *faqîr*, nos allusions, alors Dieu te bénisse, et sinon, constate ta qualité afin que ton Seigneur t'expande par Sa qualité. Et sache que la majesté (*al-jalâl*) est Essence, tandis que la beauté (*al-jamâl*) est qualités ; mais les qualités ne sont rien d'autre que l'Essence, comme le reconnaissent ceux qui ont atteint la station de l'extinction, ainsi que nous le disions, mais non pas les autres, à savoir nos maîtres dans la science extérieure. Or, il n'y a pas de doute que l'extérieur est pure Rigueur (*jalâl*), tandis que l'intérieur

(1) *Adh-dhât* est l'Essence au sens absolu du terme, la réalité ultime à laquelle se réfèrent toutes les qualités ; quant à *al-'ayn*, qui est ici employé comme un synonyme de *ad-dhât*, il signifie plus exactement la détermination essentielle, l'archétype ; en même temps, le mot *'ayn* comporte les sens de « source » et d'« œil », ce qui le rend plus suggestif dans ce contexte.

est pure Clémence (*jamâl*) (2) ; seulement, l'extérieur prête quelque chose de sa rigueur à l'intérieur, de même que l'intérieur prête quelque chose de sa clémence à l'extérieur, de sorte que l'extérieur devient de la rigueur clémente et l'intérieur de la clémence rigoureuse ; toutefois, la rigueur extérieure est réelle et sa clémence n'est qu'empruntée, de même que la clémence intérieure est réelle, sa rigueur n'étant qu'empruntée ; ceci ne le sait que celui qui a approfondi la science ésotérique comme nous l'avons approfondie, et qui y a plongé et s'est éteint en elle comme nous y avons plongé, jusqu'à l'extinction (que Dieu soit satisfait de nous).

Ecoute, ô *faqîr*, ce que dit le vénérable maître, le saint Abû 'Abd-Allâh Mohammed Ibn Ahmed al-Ançârî as-Sâhilî dans son livre intitulé « Le degré suprême du voyageur spirituel dans la révélation des voies » (que Dieu soit satisfait de lui) : « Sache (que Dieu illumine nos cœurs par les lumières de la gnose et qu'Il nous conduise sur la voie de tout saint connaissant) que la gnose est la station de *al-ihsân* (3) et son dernier degré ; Dieu (exalté soit-Il) dit : « Ils n'ont pas évalué Dieu selon Sa juste mesure » (Coran XXII, 73) ; c'est-à-dire : ils ne L'ont pas connu vraiment. Il dit également : « Tu verras comme leurs yeux débordent de larmes sous l'effet de ce qu'ils connaissent de la Vérité ». (Coran, V, 86). Et le Prophète (sur lui la bénédiction et la paix) dit : « Le pilier d'une maison est son support, et le pilier de la religion est la gnose de Dieu. » Or nous entendons ici par gnose (*ma'rifah*) la fixation de la contemplation en état de sobriété accompagnée

(2) Les qualités divines peuvent être divisées en deux groupes qui se rapportent respectivement à la Majesté (*jalâl*) et à la Beauté (*jamâl*). La Majesté, dont la révélation brûle et consume les mondes, comporte un aspect de rigueur, tandis que la beauté synthétise la clémence, la générosité, la compassion et toutes les qualités analogues. Dans l'Hindouisme, *Shiva* et *Wishnu* ont respectivement les mêmes fonctions. Plus haut, nous avons traduit *jalâl* et *jamâl* par « majesté » et « beauté » ; dans le contexte présent, où il s'agit d'applications cosmiques et psychologiques, il convient de parler de « rigueur » et de « clémence ».

(3) *Al-ihsân*, la vertu contemplative, définie par cette parole du Prophète : « Que tu adores Dieu comme si tu Le voyais ; si tu ne Le vois pas, Lui pourtant te voit. »

de l'exercice de la justice et de la sagesse ; et cela est tout autre chose que la définition de la connaissance (*ma'rifah*) telle que la donnent les docteurs de la loi qui n'y voient que la science des dogmes. Bien que la gnose englobe en principe toute connaissance, donc aussi la science (théologique) en tant que celle-ci est une connaissance, la gnose de Dieu ne se distingue pas moins de toute autre science, en ce sens qu'elle concerne la signification des noms et des qualités divins, non pas d'une manière distinctive mais sans séparation entre les qualités et l'Essence. C'est là la gnose qui jaillit de la source de l'union, qui dérive de la pureté parfaite et qui se fait jour par la demeure perpétuelle de la conscience intime avec Dieu (exalté soit-Il)... » Enfin il dit : « Si cela est acquis, alors la gnose n'est autre chose que le degré suprême des initiés et le but de ceux qui voyagent vers Dieu, et c'est elle la qualité dans laquelle ils donnent leur moi en échange pour Dieu. Et même s'il ne reste d'eux en ce jour-ci que le seul nom, nous n'en parlerons pas moins de leurs états et de leurs conditions pour que tu connaisses par là toute l'étendue de ce que nous avons failli obtenir de la part de Dieu (exalté soit-Il), et pour que tu suives ce en quoi t'ont précédé les isolés, ce par quoi les gnostiques ont été victorieux, tandis que les exotéristes le rejettent. En vérité nous sommes à Dieu et nous retournons à Lui (Coran, II, 155)... »

Traduit de l'arabe
par Titus Burckhardt.

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE « OM »

4. "Om" et "Amen". (*)

Les aspects du complémentarisme traditionnel existant entre l'Hindouisme et l'Islam dont nous avons traités jusqu'ici et que nous pourrions, certes, compléter sous quelques autres rapports, peuvent être considérés comme étant synthétisés par les deux formes caractéristiques correspondantes du Verbe sacramentel et invocatif dont nous avons déjà signalé la parenté : l'*Om* des traditions rattachées à l'Inde, et l'*Amen* des traditions de souche sémitique, celui-ci envisagé plus spécialement dans son cas islamique où sa forme exacte est *Amin* (1).

Il y a d'ailleurs en cela aussi un reflet du rapport traditionnel entre Orient et Occident dans leurs ensembles, mais avant d'aborder ce sujet il convient d'indiquer sommairement la signification exacte des deux vocables sacrés dans les traditions respectives.

(*) Voir *E.T.* de mars-avril 1965.

(1) Voir *E.T.* de mars-avril 1964, pp. 77-78. — Des rapprochements entre *Om* et *Amen* ont été faits depuis longtemps, notamment par des orientalistes du 19e siècle. C'est ainsi que nous avons relevé dans une note de la traduction du *Brahma-karma ou Rites sacrés des Brahmanes,* par A. Bourquin (Ernest Leroux, 1884), p. 11, la remarque suivante : « On peut traduire *om* par *gloire* ou par *amen.* » — Mais nous observerons incidemment que « gloire » rend, mais encore inexactement, chez le même traducteur, le terme *namah* qui signifie plutôt « hommage » ou « salutation »; or il n'est de toute façon pas possible de maintenir une même traduction pour les deux termes en question quand il arrive qu'ils soient associés immédiatement dans une même doxologie : *Om ! namah !* — Oldenberg (*Die Religion des Veda*, 1894) parlait lui aussi (tr. française par Victor Henri, Alcan, 1903, pp. 392-3) de « la syllabe *Om* qui équivaut à notre *amen* ».

3

Le vocable hindou — qui appartient d'ailleurs aussi au Bouddhisme — est selon une définition upanishadique « la syllabe qui exprime l'acquiescement, car pour exprimer l'acquiescement ont dit : *om !* (*Chandogya Upanishad* I, I, 8). Substantiellement et structuralement *om* est encore défini comme étant « le son même, il est l'immortalité, la félicité même » ; « celui qui sachant ainsi, murmure le vocable, pénètre en ce vocable qui est le son, qui est immortalité, qui est félicité » (*ibid.* I, IV, 4-5). Son importance comme symbole du Verbe universel est connue ; nous en avons rappelé nous-même précédemment quelques-uns de ses aspects doctrinaux. *Om* est ainsi le *mantra* par excellence de la spiritualité hindoue.

Mais son emploi technique et rituel est extrêmement riche et complexe. Om est le mot initial du cantique liturgique fondamental appelé *udgîtha,* et de ce fait il est censé contenir en soi et représenter à lui seul l'*udgîtha* en son entier (cf. *ibid.* I, I, 1). Il inaugure les différentes récitations que l'on fait du Rig-Vêda (cf. *ibid.* I, I, 9 et I, IV, 1), et il est aussi prononcé à la fin de la récitation d'un *rik* (vers ou hymne) d'un *sâman* (chant liturgique) et d'un *yajus* (invocation). Dans certains écrits comme les Upanishads, mais pas dans tous, *Om* figure dans les doxologies inaugurales associé à *Hari,* « le Seigneur » un des noms de Vishnou : « *Om Hari !* » et dans les doxologies finales : *Om ! Shanti ! Shanti ! Shanti !* (Om ! Paix ! Paix ! Paix !) (1). Enfin, parole suprême, *Om* est identifié au Dieu Suprême (2).

De son côté *Amen* dans les traditions d'origine sémitique, a, lui aussi, un emploi de parole affirmative, ou plutôt confirmative, tout d'abord dans le Pentateuque. Il y figure notamment avec un caractère de rigueur majeure et dans des rites officiels (3).

(1) Cf. *Mânava-Dharma-Shâstra,* II, 74 : « Qu'il prononce toujours le monosyllabe sacré au commencement et à la fin de l'étude de la Sainte Ecriture ; toute lecture qui n'est pas précédée d'*Om* s'efface peu à peu, et celle qui n'en est pas suivie ne laisse pas de trace dans l'esprit ! »

(2) *Ibid.* II, 83 : « Le monosyllabe sacré est le Dieu Suprême ».

(3) On remarquera qu'il apparaît initialement dans l'institution moïsiaque de la loi sur la jalousie, selon laquelle la femme soupçonnée d'adultère, pour se disculper doit confirmer

Avec les Psaumes il apparaît dans de pures doxologies finales (1). A l'époque du Judaïsme hellenistique, avant l'éclosion chrétienne, l'*amen* avait un emploi liturgique dans les synagogues d'où il devait passer également dans les liturgies chrétiennes.

Il s'agit ainsi d'un terme qui originellement est un adjectif signifiant « ferme », « sûr », et qui ensuite acquiert une acception adverbiale : « fermement », « sûrement ». Comme il sert à confirmer un propos précédent, il constitue aussi un vœu solennel ou une prise d'engagement, et signifie par conséquent : « il en sera ainsi ! », « qu'il en soit ainsi ! », « ainsi soit-il ! », ce qu'on a exprimé en grec par *genoito* et en latin par *fiat* ou *ita sit* ; mais lorsque son rôle est purement incantatoire, il n'est pas traduit et reste conservé sans changement.

Le rôle confirmatif d'*amen* se retrouve dans le Nouveau Testament ; ainsi dans Mathieu *6*, 13 où il vient en conclusion du texte du Pater auquel il restera attaché dans la pratique des oraisons quotidiennes ; également dans l'Apocalypse où, à part l'emploi dans les doxologies du Prologue, on le trouve dans des liturgies transcendantes où il est prononcé par les anges, les 24 vieillards et les 4 animaux porteurs du Trône (2).

Cependant les Evangiles nous présentent encore *amen* dans un emploi et sous un aspect tout à fait nouveaux par rapport à la tradition antérieure. Il s'agit d'un sens purement affirmatif, et non plus confirmatif, et d'un *amen* placé au début de périodes et de phrases dites à la première personne, et non plus à la fin ou en conclusion d'une affirmation (3).

par « *amen ! amen !* » le serment d'imprécation du prêtre (Nombre *5*, 11-22) ; ensuite dans le rite de malédiction institué à la veille de l'entrée en Chanaan et auquel participe tout le peuple : « Et tout le peuple répondra et dira : *Amen !* (Deutéronome *27*, 15-26) ; il y est prononcé 12 fois pour confirmer 12 malédictions, nombre qui correspond en outre à celui des tribus rassemblées pour ce rite.

(1) « Béni soit Jéhovah, le Dieu d'Israël, dans les siècles des siècles. *Amen ! Amen !* » (Ps. *41*, 12). Cf. Ps. *72*, 19, *89*, 53 et *106*, 48.

(2) Cf. Apoc. *7*, 1-2 ; voir aussi *5*, 13-14 et *19*, 4.

(3) A vrai dire un *amen* en position inaugurale se trouve au moins une fois dans l'Ancien Testament chez Jérémie *28*, *6*,

Tel il figure des dizaines de fois dans les paroles du Christ, notamment chez Mathieu et Jean : *Amen dico vobis*, quelquefois remplacé par *Vere dico vobis* = « En vérité, je vous dis » (1). Il s'agit en espèce d'un style propre au Christ qui, lui, pouvait s'affirmer ainsi comme source de vérité et se prendre soi-même à témoin. Le rôle de l'*amen* dans ce cas serait donc plutôt un reflet de son identité avec le Verbe. Et il est significatif que dans cette position initiale et avec ce rôle d'affirmation principielle, *Amen* se trouve en somme dans une situation comparable déjà à celle signalée d'*Om* au début de certains textes doctrinaux hindous. Dans les deux cas on a une énonciation première par un symbole direct et total du Verbe.

D'ailleurs, dans le Christianisme, *Amen* est aussi un nom du Verbe ; dans l'Apocalypse de St-Jean (*3*, 14) le Christ est appelé « l'*Amen*, le Témoin fidèle et véritable et Principe de la création de Dieu » (2). Cela se rattachait cependant à une certaine tradition biblique, car *Amen* était déjà attesté antérieurement par les Prophètes comme nom divin : « Quiconque voudra être béni sur la terre se bénira par le Dieu Amen ! Quiconque jurera sur la terre jurera par le Dieu Amen ! » (Isaïe, *65*, 16) (3).

mais le prophète ne parle pas en son nom personnel, car il dit : « Amen ! Ainsi parle Jéhovah ! etc.) ; or, en ce cas déjà, l'*amen* initial ne vient pas confirmer quelque chose, mais au contraire, formuler une objection contre la prophétie irrégulière de Hananias qui devait être constatée d'ailleurs comme mensongère par la suite.

(1) Il n'est pas exclu que l'emploi de l'*amen* affirmatif soit en rapport avec la langue dans laquelle ont été formulées originellement les textes évangéliques ou tout au moins les paroles du Christ. En tout cas, une remarque d'ordre linguistique serait à retenir ici : tandis qu'en hébreu le mot *amen* sert plutôt pour confirmer, en syriaque il sert pour affirmer.

(2) A propos de ce dernier aspect cosmogonique d'*Amen*, il est opportun de rappeler ce que raconte Anne-Catherine Emmerich d'après une de ses visions sur la Vie de Jésus-Christ : elle a vu Jésus pendant son voyage à Mallep, dans l'Ile de Chypre (épisode qui n'est pas connu des Evangiles), faire une « longue instruction sur le mot *Amen* », et dire « des choses admirables » sur la vertu de ce mot. « Il l'appela le commencement et la fin de toutes choses. Il sembla dire qu'avec ce mot Dieu avait créé le monde ». (Tome II, p. 428, Ed. Téqui, 1952).

(3) Dans le texte hébreu il y a *be-elohé Amen* pour « par le

Dans l'Apocalypse, où sont appliqués au Christ par transposition identifiante des titres qu'on donne avant tout au « Seigneur Dieu » (« Alpha et Oméga », « Premier et Dernier », « Principe et Fin ») (1), un passage est particulièrement remarquable dans l'ordre des choses examinées ici ; au Prologue de ce texte, après un « *Etiam !* (Oui !) *Amen* ! », qui apparemment confirme une perspective qui vient d'être énoncée sur la venue finale du Christ, on a un texte qui pourrait être considéré également comme un commentaire de ce mystérieux *Amen* applicable dans l'ordre théophanique de la Mission aussi bien que dans l'ordre principiel pur : « Je suis l'Alpha et l'Oméga (le commencement et la fin), dit le Seigneur Dieu, celui qui est, qui était et qui vient, le Maître de Tout ! » (Apoc. Prol. 7-8). D'ailleurs, ces paroles se retrouvent presque telles quelles précisément en rapport avec *Om*, dans un texte capital de la *Mândûkya Upanishad*, *1*, 1 : « *Hari Om !* (le Seigneur est Om). Cette syllabe *Om* c'est le tout ! En voici l'explication : ce qui a été, ce qui sera, tout cela est le phonème *Om* ! » — Le commentaire de ce passage par Gaudapâda dit : « La syllabe *Om* est le commencement, le milieu et la fin de tout... On doit savoir que la syllabe *Om* est le Maître de toutes choses » (2).

Après les constatations qui précèdent, on peut dire que les deux vocables sacrés, *Om* et *Amen*, se rejoignent tant par le sens adverbial (d'affirmation ou de confirmation) et l'emploi rituel correspondant, que par le sens de symbole du Verbe universel et de nom de la Vérité suprême.

***

Pour ce qui est de la tradition islamique, il y a intérêt de connaître tout d'abord quelques précisions

Dieu Amen ». Dans la Vulgate on a : ...*benedicetur in Deo amen... jurabit in Deo amen* ; on traduit aussi par « le Dieu de l'Amen » (Jean Kœnig, dans *La Bible* de l'Ed. de la Pléiade, Gallimard) ou « le Dieu de Vérité » (Crampon).

(1) Voir, pour « le Seigneur Dieu » : *1*, 8 et *21*, 6 ; pour « le Christ » : *1*, 17 2, 8 et 22, 13.

(2) Cf. *Mândûkya Upanishad et Kârikâ de Gaudapâda*, publiées et traduites par Em. Lesimple (A. Maisonneuve, 1944).

d'ordre linguistique. Le mot arabe s'écrit et se lit de plusieurs façons : trilittère (*amn*), il se lit *âmin* (part. présent, « qui est en sécurité »), quadrilittère (*amyn*), il peut se lire *amîn* ou *âmîn* (adjectif, « très sûr »). Il existe encore, toujours quadrilittère, une forme *âmmîn* (où la lettre *mîm* est simplement renforcée, ce qu'en transcription on rend par un redoublement inexistant dans l'écriture) au sujet de laquelle nous auront à revenir un peu plus loin.

Quant à l'institution de ce terme et de son emploi en Islam, l'Envoyé d'Allah Mohammad, qu'Allah lui accorde ses grâces unitives et pacifiques, a déclaré : « L'Ange Gabriel — sur lui la paix — m'a transmis le mot *amîn* lorsque j'eus terminé la récitation de la *Fâtihah*, et il a dit que cela est comme le sceau (*al-khatm*) sur un écrit ». — La *Fâtihah* est la sourate inaugurale du Livre qui doit être récitée dans chaque *çalâh* (prière rituelle) : le mot *âmîn* qui la conclut, n'en fait pas partie ; sa prononciation qui se fait soit à voix haute, soit à voix basse, est analogue à l'*amen* après l'Oraison dominicale.

Un autre hadith dit : « *Amîn* est le sceau du Seigneur des Mondes sur la langue de Ses adorateurs croyants ».

Ibn Abbas demanda à l'Envoyé d'Allah quel est le sens d'*amîn*, et il lui répondit que c'est : « Fais ! » (*if'al*), ce qui correspond à un *fiat*. Les commentateurs en explicitent le sens par les paroles : « Notre Seigneur, *fais* comme nous Te le demandons ! »

Enfin un enseignement du Prophète concernant la récitation pendant le rite de la *çalâh* montre en quoi consiste l'opération sacramentelle qui a lieu alors : « Lorsque l'imâm (qui dirige la prière en commun) a prononcé (les dernières paroles de la *Fâtihah*) « ...non pas la voie de ceux sur qui est la Colère, ni la voie des égarés », dites : *amîn* ! car les anges disent également : *amîn !*, et l'imâm dira aussi : *amîn !* Or si quelqu'un prononce son *amîn* en accord avec l'*amîn* des anges, les péchés qu'il aura commis jusque-là lui seront pardonnés » (1).

(1) Cet accord doit s'entendre en premier lieu selon le mode « intelligible » : harmonie de pureté et sainteté entre l'intérieur de l'être et les puissances spirituelles supérieures ; l'ac-

Un sens spécial reçoit l'*amîn* prononcé après la *Fâtihah* avec renforcement de la lettre *mîm : âmmîn !* Il est considéré alors comme étant au point de vue morphologique, le participe présent pluriel, avec flexion (au singulier *âmm*, au pluriel nominatif *âmmûn*) du verbe *amma* = « se diriger vers », « avoir comme but » (1). En cette acception, comme il vient après la demande caractéristique de la *Fâtihah :* « Conduis-nous dans le Chemin droit, le chemin de ceux sur qui Tu répands Ta grâce, non de ceux sur qui est Ta colère, ni de ceux qui sont dans l'égarement », le mot *âmmîn* (analogue donc à *qâçidîn* = « ceux qui se dirigent vers ») signifie, selon Ibn *Arabî:* « nous-mêmes *allant vers* Ta réponse au sujet de ce que nous T'avons demandé » (*qaçadnâ ijâbata-Ka fî-mâ da'awnâ-Ka fî-hi*) (2).

L'*amîn* s'emploie aussi pour appuyer la demande adressée à Dieu par un autre : « Le demandeur et celui qui l'appuie de son *amîn* sont associés (à la récompense) » (hadith). Egalement il s'emploie pour renforcer sa propre demande : « Lorsque quelqu'un fait une demande à Dieu qu'il appuie sa demande avec *amîn* ! » (hadith). Le Prophète regardait à un moment un croyant qui faisait des demandes à Dieu, et dit : « Il obtiendra nécessairement la réponse s'il scelle sa prière par *amîn* ! »

L'enseignement prophétique instruit encore de ceci : « La prière de quelqu'un pour le bien d'un de ses frères absent est acceptée, et un ange placé auprès de sa tête prononce : *Amîn !* Et à toi-même un bien pareil ! »

Enfin, « Au coin yéménite de la Kaaba, il y a un

cord selon le mode « sensible », dans l'ordre du temps ordinaire, n'est concevable qu'en rapport avec des anges descendus et condensés en mode corporel (*tajassud*), qui se trouveraient ainsi sur le plan sensible de l'humanité ordinaire (Cf. Ibn Arabi, *Futûhât*, ch. 69, vol. I, p. 426 et ch. 73, quest. 100, vol. II, p. 101, éd. Dâru-l-Kutubi-l-Arabiyyati-l-Kubrâ).

(1) C'est de cette même racine que dérive le mot *imâm*, qui désigne le chef de la prière faite en commun ; c'est-à-dire « celui qui, devant les autres, dirige la prière vers » la Maison d'Allah.

(2) Cf. *Futûhât*, ch. 73, q. 100, vol. II, p. 101, qui renvoie au point de vue lexical à Coran 5, 2 : « ceux qui se dirigent vers la Maison Sacrée » (*âmmina-l-Bayta-l-Harâm*).

ange préposé à cet endroit depuis qu'Allah a créé les Cieux et la Terre : quand vous y passez (pendant vos tournées rituelles) dites : Notre Seigneur, donne-nous dans ce monde un bien et dans l'autre monde un bien et préserve-nous du châtiment du Feu ! (Cf. Cor. 2, 201), car l'ange dira : *Amîn ! Amîn* ! »

Dans tout cela, on remarque bien que le sens de confirmation d'*amîn* se trouve complété avec l'idée spéciale du « sceau » apposé qui implique le sens de conclusion ferme et exécutoire. Cette idée d'un « sceau » est typiquement islamique ; elle semble comme un reflet de la conception dominante du Sceau de la manifestation prophétique. Mais comme la notion d'une synthèse prophétique et législative finale en vue d'une sauvegarde universelle doit s'identifier essentiellement avec le mandat primordial conféré à Adam dans le monde de l'homme, il est significatif à cet égard que la *Amânah* ou le Dépôt de Confiance respectif (Cf. Cor. *33*, 72) porte un nom de la même racine qu'*amîn*. La Foi même, ce mystère si caractéristique de l'Islam, où elle a une dimension et une portée beaucoup plus profondes qu'en tout autre tradition en raison même de l'étendue et l'importance de la Révélation à recevoir et garder ainsi, s'appelle d'un mot de la même racine, *al-Imân*.

Du reste, le Sceau de la Prophétie porte lui-même le titre d'*al-Amîn* (avec l'article) = le Ferme, le Sûr, le Fidèle, le Sincère, le Véridique, qui disait de soi-même : « Quant à moi, par Allah, je suis *Amîn* dans le ciel et *Amîn* sur la Terre ! ». Et d'ailleurs bien avant qu'il ne soit investi du message prophétique les Mecquois l'appelaient *al-Amîn*, en signe de la grande confiance qu'ils avaient en lui (1).

(1) Cette épithète est mentionnée notamment dans la circonstance exceptionnelle suivante : les Quraychites rebâtissaient la Kaabah. Or au moment où ils arrivèrent à l'endroit où devait être replacée la Pierre Noire (qui est « la Droite d'Allah sur Terre »), les différentes tribus se disputèrent terriblement entre elles, chacune prétendant à l'honneur de soulever et encastrer celle-ci dans le Coin extérieur qui lui est consacré. Une voie de solution fut proposée par un des chefs : « Convenons que la première personne qui entrera par la porte de la Mosquée soit le juge qui tranchera la discussion ! » Les autres furent d'accord. Or le premier qui entra alors fut Mohammad, le futur Prophète. Quand les Quraychites le virent ils s'écrièrent : « C'est l'*Amîn*, l'Homme de Confiance ! Nous en sommes satisfaits ! C'est Mohammad ! ». Informé de la querelle celui-ci trouva la solution de placer la pierre sur une étoffe qu'un représentant de chaque tribu vint tenir par un bord ; tous la soulevèrent ainsi à la hauteur où elle devait être placée, lui la prit et la plaça de sa propre main.

A ce propos il est intéressant de remarquer une correspondance assez étrange avec un symbolisme maçonnique de caractère légendaire dont a traité René Guénon dans les *E.T.* d'avril-mai 1950 lorsqu'il faisait le compte rendu du *Spéculative Maçon* d'oct. 1949 (texte repris dans *Etudes sur la Franc-Maçonnerie*, tome II, pp. 178-180). Parlant du fait que dans la plupart des manuscrits des *Old Charges*, le nom de l'architecte du Temple de Salomon était, non pas Hiram, mais « soit Amon, soit quelque autre forme qui paraît bien n'en être qu'une corruption », il remarquait aussi que ce mot a précisément en hébreu le sens d'artisan et d'architecte et qu'on peut se demander si un nom commun a été pris pour un nom propre, ou si au contraire cette désignation fut donnée aux architectes parce qu'elle avait été tout d'abord le nom de celui qui édifia le Temple. « Quoi qu'il en soit, ajoutait-il, sa racine, d'où dérive aussi notamment le mot *amen* exprime en hébreu comme en arabe les idées de fermeté, de constance, de foi, de fidélité, de sincérité, de vérité, qui s'accordent fort bien avec le caractère attribué par la légende maçonnique au Troisième Grand-Maître ». — Dans le fait rapporté par la biographie du Prophète se trouvent réunies d'une façon assez frappante la désignation d'*al-Amîn* avec le rôle de Maître architecte à propos du Temple primordial de la Mecque.

C'est dans cette même perspective que se situe naturellement le même qualificatif quand il est appliqué à l'Ange Gabriel lui-même en tant qu'« Esprit Sûr », *ar-Rûhu-l-Amîn* (Cf. cor. *26*, 193), qui porte en outre, d'une façon plus spéciale, le titre d'*Amînu-l-Wahy*, le « Dépositaire et le Garant de la Révélation ».

Enfin le mot *Amîn* est aussi un nom divin ; il ne figure pas dans les listes ordinaires des Noms divins, mais il se trouve dans des invocations initiatiques, quelques fois fort énigmatiques comme par exemple la *Dâirah* (l'Enclos circulaire) ou le *Khâtam* (le Sceau (1) du Cheikh Abû-l-Hassan ach-Châdhilî. Dans les formules respectives il a comme variante régulièrement transmise, la prononciation *Imîn*.

(*A suivre*).

Michel VÂLSAN.

(1) Il s'agit d'un talisman qui porte encore les noms : *al-Hirz* (la Garde) et *as-Sayf* (l'Epée). Voir *Al-Mafâkhir al-aliyyah* d'Ibn Ayyâd.

LES LIVRES

Valeurs chrétiennes des Religions non-chrétiennes, par Etienne Cornélis (Ed. du Cerf, Paris, 1965).

Ce titre n'appellerait pas de commentaire particulier s'il ne recouvrait essentiellement, de la part d'un éminent théologien catholique, une façon neuve d'approcher le Bouddhisme.

D'une façon générale, le P. Cornélis refuse les « pseudo-rencontres » entre religions, « *lorsqu'elles n'entrent en contact que par la périphérie de leurs institutions, plus ou moins sécularisées dans l'équivoque des formes mortes, désertées par l'esprit. Même la joute entre théologiens n'assure pas nécessairement le vrai contact spirituel, car les formes autorisées de la pensée religieuse peuvent fort bien n'être que des palais prestigieux, désertés par la vie. Tant que quelque chose de l'expérience des fidèles d'une religion n'est devenu* sensible *aux fidèles de l'autre, on ne peut guère parler de rencontre au sens fort* ». Ce qui devrait être lieu commun tend à prendre une saveur « révolutionnaire », et c'est avec une rude franchise que sont secouées les vieilles idées reçues : « *Combien de missionnaires en pays de culture bouddhique se sont-ils donnés la peine de* « *subir* » *la séduction du Bouddhisme, au prix s'il le fallait de la destruction de certains clichés d'une apologétique trop facile ?* » (Qui dit qu'il n'y a pas « *grand profit* », pour le chrétien, « *à méditer sur la grandeur de Gautama ?* »)

On peut bien supposer qu'une telle méthode d'approche ne saurait être menée à son terme sans équivoques ni sans contradictions : outre que cette notion même de «séduction » peut apparaître comme bien « périphérique », elle ne s'exerce que sur des points délimités, à l'exclusion d'autres — et c'est normal — sur lesquels « *le Christianisme ne peut s'ouvrir sans renoncer à soi-même* ». Le choix du Bouddhisme s'explique par un certain nombre de parallèles commodes — de fonctions et d'attitudes — auxquels s'ajoutent ici un rapprochement « Corps mystique » — *Dharmakâya* qui mériterait d'autres développements, une originale apologie de la vacuité, mais aussi des définitions aussi sommaires que contestables (le *nirvâna* peut-il, par exemple, pour complaire à la théologie d'un autre monde, consister en la « *maîtrise pleinement épanouie* » ? Si le Boudhisme n'a pas « vu » cette issue, ce n'est pas par myopie congénitale : c'est seulement qu'il ne l'a pas *sentie*).

Cette élection du Bouddhisme — quelque peu empoisonnée déjà pour le *Theravâda* — apparaitra suspecte à d'autres dans la mesure où elle sert, par exemple, à minimiser jusqu'à l'artifice les vertus intemporelles de l'Hindouisme.

Il reste que le temps est déjà dépassé où le P. de Lubac ne pouvait écrire son important ouvrage sur *Amida* sans l'assortir d'une préface et de conclusions qui en détruisaient, d'un coup, tout l'intérêt positif.

Pierre GRISON.

LES REVUES

Revue de l'Histoire des Religions, Tome CLXVIII, n° 2, octobre-décembre 1965, pp. 117-154. Ce numéro contient un article de M. Jacques Bernolles : *Le « symbolisme » du damier sur les poteries de la haute époque asiatique et le mythe solaire des Açvins-Dioscures* ; on trouve le damier dès la plus haute époque en Asie centrale et septentrionale ; certains sont, ou bien munis d'ailes à chacun des angles (à Suse), ou bien entourés d'animaux (des bouquetins galopant selon un carré, Susiane et Mésopotamie ; des oiseaux à Samarra, des ailes à Suse). M. Bernolles signale aussi des damiers dont le carré blanc est frappé d'un motif noir (rappelant le point noir dans le blanc et inversement de l'Yin-Yang) comme celui qu'il décrit ainsi : « Un second motif de Tell Arpachiyah est constitué par un rectangule faiblement allongé, écartelé de manière à former quatre rectangles plus petits, mais sensiblement de mêmes proportions que lui-même : ils sont pourvus à l'intérieur d'un damier établi sur la base du carré et de deux rectangles blancs frappés chacun d'un hémisphère noir, rayonnant en noir de sa ligne inférieure diamétrale » (p. 136).

Bien que M. Bernolles affirme que la « symbolique » ne peut réellement être et doit toujours être étudiée en tant que reflet de la psychologie des individus qui l'ont inspirée », il lui arrive d'arriver à des conclusions justes : « le damier traditionnel est donc blanc et noir, lumière et obscurité, Ciel et Terre, Eté et Hiver, homme et femme... » (p. 126). Il rapproche ces damiers ailés de l'Asie centrale de la couverture des morts des Dogons de la boucle du Niger (voir à ce sujet : Marcel Griaule, *Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotommêli*, Paris 1943, pp. 89, 93 et 96) : cette couverture est un damier blanc et noir, symbole de vie (puisque les époux la mettent sur eux lorsqu'ils s'unissent), de mort (puisque le mort est enfoui dans la terre entouré de cette couverture), et de fécondité comme aussi de chance (M. Griaule, *ibid.* pp. 245-246), car ce damier est lié de façon éminente aux Jumeaux : ceux-ci sont chacun un être double à qui il faut donner deux fois ce qu'on donne à un être normal, et c'est pourquoi les agriculteurs dogons mettent leurs jumeaux sur la couverture des morts lorsqu'il vendent leurs produits au marché : l'acheteur doit donner double aux jumeaux, car ils ont leur prototype céleste chez les « Huit ancêtres primordiaux nés du couple pétri par Dieu. Les quatre ai-

nés étaient mâles, les quatre autres femelles. Mais par l'effet d'une grâce qui ne devait échoir qu'à eux, ils pouvaient se féconder eux-mêmes, étant doubles et des deux sexes » (ibid. p. 31). Les Açvçins-Dioscures de l'Asie intérieure sont des jumeaux exclusivement mâles « représentants causatifs et prestigieux du Jour et de la Nuit, de la Lumière et de l'Obscurité » (p. 125) : le damier, formé de carrés blanc et noirs est-il le « symbole » des Açvins-Dioscures, l'un blanc l'autre noir, l'un jour, l'autre nuit, se demande M. Bernolles (p. 143). Il en voit la preuve dans l'existence des damiers entourés de deux ou quatre oiseaux. Car la plus ancienne tradition de l'Asie Centrale dit que les Açvins sont portés au ciel par un immense oiseau. « L'oiseau est unique, dit le Rig-Véda ; ce sont les sages, les prêtres qui, de cet oiseau unique en ont fait plusieurs par les noms qu'ils lui donnent ». Chose curieuse, les Dogons ne disent jamais qu'un jumeau est mort, mais qu'il s'est envolé (Griaule, *op. cit.* p. 247). Si l'on ne peut pas dire qu'un symbole est le symbole d'un autre, il faut reconnaître en tout cas qu'il y a des rapports certains entre symbolisme du damier qui oppose et mêle le blanc et le noir, celui des Açvins-Dioscures qui sont le Ciel en tant que clarté et la Terre en tant que noirceur et obscurité, le symbolisme de l'Oiseau (qui tire le char des Açvins) comme encore du Cheval (car Açvin dériverait de *açva* le cheval) (p. 146). Notons aussi cette remarque de Philon d'Alexandrie que cite M. Bernolles : « Les mythographes ayant divisé théoriquement le Ciel en deux Hémisphères, l'un au-dessu, l'autre au-dessous de la terre, les ont appelés Dioscures, ajoutant une fable merveilleuse ; ils vivent chacun de deux jours l'un (*Décalogue*, 12 § 54) », ce qui revient, soulignons-le, à faire un damier dans le temps.

Toutes ces données que, pour plus de clarté, l'auteur aurait dû accompagner de dessins et reproductions, viennent à l'appui de ce que dit R. Guénon sur « le Blanc et le Noir » (*Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, p. 306) et le « Yin et Yang » (*La Grande Triade*, p. 38 et sqq). Il faut aussi constater avec regret que l'auteur de l'article, ignore manifestement ces textes de doctrine symbolique de même que toute l'œuvre de Guénon, car autrement il n'aurait pas manqué d'en tirer un profit qui eut été sensible pour le lecteur d'esprit traditionnel, même sans une référence bibliographique expresse (comme on peut le remarquer chez certains autres universitaires). M. Bernolles accompagne l'exposé de ce riche ensemble de données symboliques d'explications psycho- somatiques qui ne nous paraissent pas convaincantes, mais il faut lui savoir gré d'avoir rapproché et organisé des symboles d'origines très diverses sur l'opposition et la complémentarité du blanc et du noir, du ciel et de la terre, du jour et de la nuit, de la vie et de la mort.

Hélène MERLE.

Le Symbolisme (numéro de janvier-mars 1966) reproduit une allocution de M. Jean Lechantre, prononcée lors d'une « tenue funèbre » à la mémoire des Maçons « passés à l'Orient Eternel ». Bien que trop influencée par les idées de certains « penseurs » modernes très profanes (que l'auteur appelle parfois curieusement des « Maçons sans tablier »), cette allocution aborde plusieurs points intéressants, mais qui malheureusement ne sont le plus souvent qu'effleurés. Par exemple, le fait qu'une batterie de deuil doit être immédiatement « couverte » par une batterie d'allégresse illustre une vérité métaphysique importante. Quant à l'expression même d'« Orient Eternel », pour la comprendre il convient de se souvenir que, dans le langage maçonnique, « un Orient » signifie « une ville ». L'Orient Eternel est donc la Ville Eternelle, et nous pensons que cela ne peut désigner que le Centre spirituel appelé dans diverses traditions la « Ville Solaire » ; et il est à noter à ce propos que la cité d'Héliopolis jouait un grand rôle dans la « géographie mystique » propre à l'ancienne maçonnerie, et dont les derniers vestiges n'ont pas dépassé le début du XIX[e] siècle. Pour la Maçonnerie de langue anglaise, l'expression qui correspond à l'« Orient Eternel » est « la Grande Loge d'En-Haut » (*The Grand Lodge Above*), formellement assimilée au symbole biblique de « la demeure qui n'a pas été construite par la main des hommes, et qui brille éternellement dans les cieux ». L'allocution de M. Lechantre nous a permis de vérifier un fait que nous trouvons quelque peu surprenant. Dans tous les textes du même genre que nous avons lus ou entendus (que ces textes émanent d'ailleurs de Maçons à tendance rationnaliste, comme nous pensons que c'est ici le cas, ou de Maçons qui se veulent d'esprit « traditionnaliste »), il est un point constamment passé sous silence : c'est que le « destin » postume d'un initié est différent de celui d'un profane. Et nous craignons qu'une telle « carence » ne soit la marque d'une grave méconnaissance du caractère fondamental de la Maçonnerie. Les initiés aux Mystères de l'antiquité — dont les Maçons aimaient jadis à se proclamer les successeurs —, même quand ces mystères furent arrivés au dernier degré de leur décadence, n'oublièrent jamais ce qu'ils considéraient comme un privilège aussi précieux que « redoutable ». Et ils n'auraient certes jamais conçu l'idée qu'on pût se faire initier pour une autre raison que celle-là...

— Sous le titre : *Les Grands Visionnaires des Nombres*, la même revue publie une étude de M. Jean Groffier sur l'œuvre du mathématicien luxembourgeois Rémy Bruck, qui vécut à la fin du siècle dernier, et sur celle de ses disciples et continuateurs : R.E. Gérard, Raoul Vandendriess et Charles Lagrange. Il s'agit en somme d'une « théorie des cycles » un peu partticulière, où le rôle principal est joué par une période de 516 ans. Ce nombre 516 est bien proche du 515 de Dante, et nous avons été fort sur-

pris que l'auteur ne signale même pas une telle « coïncidence ». L'article de M. Groffier est difficile à lire, car, exposant des thèses plutôt ardues (tout au moins pour les non-spécialistes), il omet de les illustrer par des exemples. Nous avons eu la curiosité d'appliquer le cycle de 516 ans à deux dates importantes de l'histoire traditionnelle de l'Occident, et cela nous a donné : 800 + 516 = 1316 ; et 1314 + 516 = 1830. Nous n'avons pas poussé plus loin nos « recherches », mais on considérera sans doute que ces deux « vérifications » ne manquent pas d'intérêt. 516 n'est pas un sous-multiple de 25 920, nombre d'où dérivent la plupart des « nombres cycliques » ordinairement considérés. Mais il peut y avoir des cycles secondaires indépendants de la précession des équinoxes. Par ailleurs, M. Groffier dit des cycles de Bruck qu'ils sont « très précis dans leurs répétitions ». C'est là sans doute un fait très remarquable, et qui mériterait d'être repris dans une perspective proprement traditionnelle.

— Toujours dans le même numéro, M. Jean Mourgues publie le début d'un long article, intitulé *Evangiles*. Nous devons avouer que certaines considérations de l'auteur sont pour nous difficilement saisissables. Mais à travers tout cela, on trouve un assez grand nombre de remarques intéressantes, parfois très heureusement formulées. Nous citerons par exemple : « Toutes les religions sont vraies, et toutes ensemble, ou aucune ne l'est. » Nous attendons avec curiosité la suite de cette étude.

— Vient ensuite un très long article de M. Serge Hutin, intitulé : *Le grand secret de « l'Eve Future » : l'ésotérisme tantrique de Villiers de l'Isle-Adam*. L'auteur donne le nom de tantrique à toutes les doctrines où le symbolisme de l'union des sexes joue un rôle prééminent. Nous pensons qu'une telle extension du sens du mot « tantrisme » est absolument illégitime. M. Hutin pense que Villiers de l'Isle-Adam fut affilié à une organisation initiatique, et il cite de très nombreux passages de son roman *L'Eve Future*, dont certains sont en effet assez étranges. Il rappelle aussi le « Maître Janus » d'*Axel*, autre roman de Villiers. Et nous ajouterons que dans les *Contes Cruels* il y a tout un passage sur le roi Salomon, appelé le « Maçon du Seigneur », passage qui se termine ainsi : « Le roi Salomon n'est plus dans le Temple que comme la lumière est dans un édifice. » Tout cela pose des questions, c'est l'évidence même, mais il serait sans doute bien difficile d'y répondre. *L'Eve Future* nous a toujours paru un ouvrage « composite » ; l'imagination de l'auteur y joue un grand rôle, mais aussi sa méfiance de la science matérialiste, et son sentiment très vif du caractère « artificiel » du monde moderne. Quant à l'initiation de Villiers, elles reste à prouver. Dans l'éloquente apostrophe à la Nuit dont M. Hutin ne reproduit que les premières lignes, se trouvent des expressions d'une tristesse poignante et désabusée, dont certes aucun initié authentique ne consentirait à qualifier

son « chef-d'œuvre ». D'autres explications que celle de M. Hutin pourraient être proposées. Par exemple à cause de son « horizon intellectuel » beaucoup moins borné que celui des autres écrivains de son temps, Villiers aurait pu être choisi comme « instrument » par une organisation qui, sans lui conférer l'initiation, l'aurait en quelque sorte « inspiré », du moins pour un temps (M. Hutin fait d'ailleurs allusion à cet échec de Villiers, et il reconnaît que cela pose un problème). A la fin de son article, M. Hutin signale les dangers de la « magie sexuelle ». Nous pensons qu'il aurait pu être beaucoup plus sévère encore, car dans un tel domaine, et particulièrement de nos jours, il est évident que les « puissances d'illusion » règnent en souveraines. Et M. Hutin n'est-il pas un peu trop indulgent pour le Vintrasisme ? Dans son roman *La Colline Inspirée*, Maurice Barrès a inséré une note où il fait jouer à Vintras un rôle de « charnière » dans une certaine transmission où figurent des personnages bien inquiétants. Barrès était certainement très bien informé, en sa qualité d'ami intime de Stanislas de Guaita, lequel fut en hostilité constante avec l'abbé Boullan, « héritier » de Vintras. Signalons à ce propos que Villiers de l'Isle-Adam, durant sa courte vie littéraire, fut très lié avec Léon Bloy et J.-K. Huysmans (c'est même ce dernier qui organisa le mariage « au lit de mort » de Villiers). On sait les rapports de Bloy et de Huysmans avec trop de choses suspectes. Or Villiers, il convient de le dire, semble s'être tenu à l'écart de tout cela. Un temps très court, il fut bien un des « fidèles » du plus célèbre des faux Louis XVII. Mais un texte intitulé *Entre l'Ancien et le Nouveau*, qui a été publié dans les *Derniers Contes Cruels*, montre qu'il revint bientôt à des idées moins « excentriques ». Quoi qu'il en soit, l'article de M. Serge Hutin a le mérite d'attirer l'attention sur les « dessous » de l'histoire littéraire de ce qu'on appelle aujourd'hui « la belle époque ».

— Nous signalerons encore deux autres articles. Dans le premier, M. Marius Lepage, à l'occasion de la mort d'un de ses amis, donne quelques renseignements sur l'« héritage littéraire » d'Oswald Wirth. L'autre article, de MM. Jean Tourniac et Pierre Le Sellier, est intitulé : *Le Régime Ecossais Rectifié et les répétitions rituelles*. Il nous paraît appeler certaines remarques, et nous nous proposons d'y revenir.

Denis Roman.

France-Asie/Asia n° 183 (automne 1965).

Cette « revue bilingue des problèmes asiatiques et de synthèse culturelle », précédemment éditée à Tokyo, inaugure avec ce numéro sa nouvelle série « européenne ». Ses livraisons antérieures avaient contribué de façon

appréciable à la connaissance de l'Asie, et plus spécialement du Bouddhisme.

Au sommaire de ce numéro, outre des études d'économie politique et de politique tout court, un essai fortement documenté de M. Paul Demiéville sur « *La montagne dans l'art littéraire chinois* », comportant de nombreuses citations de textes anciens, et dont les considérations symboliques ne sont pas absentes ; citons en outre un intéressant « *Exchange on Zen* », entre M. Léon Stryk et deux interlocuteurs japonais.

Pierre GRISON.

REVUES REÇUES

Asiatische Studien, Études Asiatiques, 3 - 4, 1964.

Kairos, VI, Iahrgang 1964, Heft 3 - 4.

Nova et Vetera, N° 1, janvier-mars 1965, N° 2, avril-juin 1965.

The Mountain Path, vol. I, january 1964, N° 1 ; april, N° 2 ; july, N° 3 ; october, N° 4. vol. II, january 1965, N° 1.

Le Symbolisme, N° 369, mars-mai et N° 370-371, juin-sept. 1965.

Tomorrow, vol. 13, Winter 1965, N° 1 ; Spring 1965, N° 2.

Rivista di Studi Tradizionali, N° 14, Gennaio-Marzo 1965, et N° 15, Aprile-Giugno 1965.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 4-1966

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

67e Année — Mai - Juin 1966 — N° 395

LE MESSAGE KORANIQUE DE SEYYIDNA AISSA

Pour l'Islam, le Christ est : sans père humain, « comme Adam » ; indissolublement lié à la Vierge ; incompris (*et tenebrae eum non comprehenderunt*), d'où la nécessité d'une synthèse finale, l'Islam ; perpétuellement en voyage (*Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet*), guérissant les malades et ressuscitant les morts ; Sceau de la sainteté (*Spiritus ubi vult spirat... sed nescis unde veniat aut quo vadat*), et par là le représentant-type — ou la manifestation directe et miraculeuse — de l'ésotérisme sous ses deux aspects d'amour et de sapience (1). Rien ne paraît cependant plus étrange et moins convaincant pour le chrétien que la mention, dans le Livre sacré des musulmans, d'un Christ se bornant à confirmer la Thora et à annoncer l'avènement d'un autre Prophète ; or comme il arrive souvent dans le Koran, ou dans les Ecritures sémitiques en général, la simplicité et l'étrangeté du mot à mot exprime — ou recouvre — une géométrie spirituelle qu'il faut comprendre quant à son principe et déchiffrer quant à son contenu (2). Il faut dire que l'Islam présente un cas particulièrement difficile

(1) *Hadith :* « Celui qui atteste qu'il n'y a d'autre divinité que Dieu, qui n'a pas d'associé ; que Mohammed est son serviteur et son Envoyé ; que Jésus est son serviteur et son Envoyé, son Verbe, jeté dans Marie, et le Souffle émané de Lui ; que le Paradis est une vérité, comme l'est aussi l'enfer, Dieu le fera entrer au Paradis, quelles qu'aient été ses œuvres. »

(2) Un exemple : « O Envoyés, mangez des bonnes choses (*tayyibât*) et agissez en bien (*çâlihâ*) ; en vérité, Je sais infiniment ce que vous faites. » (XXIII, 52). Or le sens de ce verset fort elliptique, et au premier abord stupéfiant, est le suivant : « Que nul ne reproche à Mohammed en particulier, ni aux Envoyés en égnéral, de ne point faire pénitence ; étant Prophètes, ils en sont dispensés en vertu de leur perfection surémінente, laquelle procède de l'Ordre divin (*amr*) ; et ils agissent

au point de vue chrétien du fait que le Koran combine une perspective différente de la chrétienne avec un symbolisme très voisin ; les malentendus qui en résultent sont sans doute providentiels puisque chaque religion doit être ce qu'elle est et ne peut se confondre avec d'autres crédos, de même que chaque individu est un homme sans pouvoir être les autres individus, pourtant humains eux aussi.

Cette analogie, qui est bien plus qu'une simple comparaison, comporte une doctrine cruciale à notre point de vue : toute révélation est en effet « vrai homme et vrai Dieu », c'est-à-dire « vrai égo et vrai Soi », ce qui explique précisément les divergences à la surface de l'Unité. Une révélation est un « moyen de salut », et un tel moyen est ce que les bouddhistes appellent un *upâya*, un « mirage céleste » (1), sans qu'il y ait dans ce mot aucune nuance péjorative, si ce n'est que l'Absolu seul est purement réel ; ce moyen est forcément tiré de la Substance cosmique ou samsârique, donc de *Mâyâ* ; et ce sens, précisément, est compris ou sous-entendu aussi bien dans la *Shahâdah* que dans la notion des deux natures du Christ, et notamment dans cette parole : « Que m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul ».

On peut mesurer l'espace au moyen d'une spirale aussi bien que d'une étoile, mais aucune mesure n'est l'autre ; il en va de même des théologies en tant que mesures de l'Infini. L'ésotérisme a pour fonction d'englober les mesures que l'exotérisme exclut, et ne peut pas ne pas exclure ; toutefois, que l'ésotérisme connaît telle mesure métaphysique ne signifie point qu'il connaisse *ipso facto* la coïncidence de cette mesure avec telle religion étrangère, car la gnose est une science essentielle et qualitative, elle est donc indépendante

normativement — « en bien » — de par leur nature en vertu même de cet Ordre, toute qualité venant de Dieu ; et Dieu sait infiniment mieux que quiconque ce qu'il en est. » Donc, l'Ordre divin a été donné dans l'éternité et avant la création. On se rappellera ici la réponse du Christ à ceux qui reprochèrent aux disciples de ne point jeûner ; c'est sans doute par analogie avec cet incident que le verset cité fait suite à un passage concernant Jésus.

(1) « Mirage » qui rend intelligible la Vérité pure et sans lequel celle-ci resterait inaccessible. Le complément en quelque sorte féminin est *Prajnâ*, la Connaissance libératrice.

de la connaissance des faits étrangers à son cadre traditionnel.

Les musulmans envisagent le Christ sous le rapport « cercle concentrique », lequel est celui de la discontinuité « Créateur-créature » ; les chrétiens l'envisagent sous le rapport « rayon », lequel est celui de la continuité métaphysique, mais ils n'admettent ce rapport que pour le seul Christ, alors que les hindous l'appliquent à tous les *Avatâras* et même — mais d'une façon éminemment différente et moins directe — à tout ce qui est créé. L'ésotérisme sapientiel (1) combine le « cercle » avec la « croix », quelle que soit le « type géométrique » — si l'on peut dire — de son contexte religieux.

***

Selon le Koran, le message de Jésus — Seyyidnâ Aïssâ — présente essentiellement trois aspects, dont l'un correspond au passé, l'autre au présent, et le troisième à l'avenir : le Christ koranique se présente en effet comme confirmant ce qui a été révélé avant lui, à savoir la Thora (2), et comme prédisant ce qui viendra après lui, « un Envoyé dont le nom est Ahmad » (3) ; et pour le présent, Jésus fait don d'un repas descendu du Ciel, dans lequel on reconnaîtra sans peine l'Eucharistie (4).

(1) Cette épithète est nécessaire parce qu'il y a aussi un ésotérisme qui se définit comme tel en fonction des libertés qu'il prend — *de jure* et à l'égard de la « lettre » — au seul point de vue de l'amour et de l'*unio mystica*.

(2) « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. » (*Matth.* V, 17).

(3) Et quand Jésus, fils de Marie, dit : « O Fils d'Israël, je suis l'Envoyé d'*Allâh* vers vous, confirmant ce qui, de la Thora, est antérieur à moi, et annonçant un Envoyé qui viendra après moi et dont le nom est Ahmad. » (*Koran* LXI, 6).

(4) « Fais descendre sur nous une table du Ciel qui sera pour nous un festin... » (*Koran*, V, 114). Selon les commentateurs, ce repas fut un poisson, ce qui symbolise le passage d'un état à un autre, ou une grâce régénératrice. On sait que dans l'Eglise primitive le poisson est un emblème du Christ, le mot grec *ichthys*, « poisson », se laissant décomposer en les initiales des mots *Yesoûs Christos Theoû Yios Solèr*, « Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur. » Ce symbolisme est mis en rapport avec le métier des apôtres Pierre, André, Jacques et Jean, et avec la parole du Christ les appelant à l'apostolat ; la grâce régénératrice est représentée par l'eau baptismale, d'où le ter-

Pour comprendre le sens profond, et partant universel, de la prédiction de Seyyidnâ Aïssâ, il importe de savoir tout d'abord que le ternaire « passé-présent-avenir » représente également un autre ternaire : « extérieur-centre-intérieur » ; c'est ce second ternaire qui fournit la clef du message proprement ésotérique du Christ et aussi, par là même, du sens ésotérique des passages koraniques concernant Seyyidnâ Aïssâ. Selon cette acception, « l'Envoyé qui viendra après moi » n'est autre que le Logos à la fois transcendant et immanent, donc le « Prophète intérieur », ou l'Intellect considéré sous son double aspect humain et divin ; c'est l'« Esprit divin » dont le mystère se trouve effleuré plus d'une fois dans le Koran (1).

Selon l'interprétation musulmane la plus ordinaire, cet « Envoyé nommé Ahmad » est le Prophète ; pour comprendre le sens de cette assimilation, il faut tenir compte de deux choses : premièrement, que l'Islam correspond, dans le déroulement cyclique du ternaire monothéiste, à la « connaissance » ou la « gnose », le Christianisme représentant l'« amour », et le Judaïsme, l'« action » ; sous ce rapport, l'assimilation du Mohammed historique à la « dimension de gnose » est donc chose parfaitement plausible. Deuxièmement, le nom « Ahmad » est le « nom céleste » du Prophète ;

me de « piscine » (*piscina*), « étang de poissons ». On se rappellera ici l'histoire koranique du poisson de Moïse, lequel, ayant été touché par une goutte de la Fontaine d'Immortalité, redevint vivant et rentra dans la mer, ce qui indique également le passage d'un état à un autre par une grâce vivifiante ; enfin, dans l'Hindouisme, le *Matsya-Avatâra* — Vichnou incarné comme poisson — marque lui aussi, en connexion avec un symbolisme de déluge et d'arche, le passage d'un cycle à un autre.

(1) « Et ils te questionneront au sujet de l'Esprit (*Rûh*) : dis-leur : l'Esprit procède de l'Ordre de mon Seigneur (*min Amri Rabbi*) et vous n'avez reçu de la science que peu de chose. » (XVII, 85). Le fait que, dans d'autres passages, l'Esprit n'est pas englobé dans les Anges mais est nommé séparément, indique sa qualité quasiment divine, ce qu'expriment précisément les mots « de l'Ordre de mon Seigneur » ; la fin de la phrase que nous venons de citer indique que l'Esprit est un mystère, donc une réalité difficilement accessible à l'entendement humain. On enseigne traditionnellement que l'Esprit est si grand qu'il occupe la même étendue que tout l'ensemble des Anges, et aussi, que lui seul ne mourra pas avant le Jugement Dernier.

dans le passage en question, il s'agit donc moins d'une réalité terrestre que de sa racine céleste, ce qui nous ramène à la « dimension intérieure » à laquelle nous avons fait allusion.

Ce « Paraclet » promis par le Christ est « Esprit de Vérité » ; il est, non point « consolateur » comme le veut une traduction fautive, mais « assistant », c'est-à-dire que cet Esprit assiste « de l'intérieur » les croyants en l'absence de la présence « extérieure » de Jésus. On sait que les commentateurs musulmans lisent *Perikletos*, l'« Illustre », pour *Paraklêtos*, et qu'ils voient dans ce mot grec une traduction du nom *Ahmad*, qui dérive comme le nom *Muhammad* de la racine *hamada*, « louer », « exalter » ; certains ont arabisé *Perikletos* en *Fâraqlit*, « celui qui distingue entre la vérité et l'erreur », en se référant à la racine *faraqa*, « séparer », « discerner », — dont dérive *El Furqân*, un nom du Koran, — ce qui relève, non de l'etymologie bien entendu, mais de cette méthode d'interprétation phonétique que les Hindous appellent *nirukta* (1). Quoi qu'il en soit, si le Prophète de l'Islam est assimilé à l'« Esprit de Vérité » prophétisé par le Christ, c'est précisément parce qu'il représente, avec l'Islam qu'il manifeste, la perspective de Gnose, exprimée scripturairement et dogmatiquement par l'Attestation unitaire, le *Lâ ilaha illâ'Llâh* ; mais en outre, cet « Esprit » est essentiellement l'Intellect, donc l'« Intérieur », sous son double aspect d'organe de Connaissance et de dimension d'Infini, le « Royaume des Cieux qui est au-dedans de vous » ; c'est en connexion avec cette perspective, ou avec cette réalité, que Seyyidnâ Aïssa est *Khâtam el-wilâyah*, « Sceau de la sainteté » (2).

Et ceci nous permet de préciser le point suivant : Seyyidnâ Aïssa, selon le Koran, est « envoyé aux

(1) Nous nous permettrons de faire remarquer à cette occasion — bien que cela soit sans rapport avec notre sujet — que les interprétations apparemment étymologiques des noms sacrés dans la « Légende Dorée » relèvent de cette même méthode ; elles sont donc loin des fantaisies gratuites qu'on a voulu y voir.

(2) Seyyidatnâ Maryam — la Vierge Marie — participe de cette précellence ; elle est la reine des saintes au Paradis musulman.

Fils d'Israël » ; or, outre que ce terme d'« Israël » est susceptible de l'extension relevée par saint Paul (1), Jésus avait — et a en principe — une mission concernant les juifs comme tels, mission purificatrice d'une part et ésotérique d'autre part, les deux choses étant d'ailleurs liées ; c'est dire que Jésus est « Sceau de la sainteté », non seulement au point de vue des musulmans, mais aussi, et même *a priori*, pour les fidèles de la Thora, *de jure* tout au moins.

A un autre point de vue, cette expression même de *Khâtam el-wilâyah* indique que le triple message du Christ koranique a le sens, non seulement d'un message unique et particulier, mais aussi d'un type de message, qu'il y a place par conséquent dans l'Islam comme dans tout autre cadre traditionnel pour une sagesse « aïssaouïenne », une *hikmah issâwiyah*, caractérisée précisément par la tridimensionalité dont il a été question. En résumé, la sagesse aïssaouïenne, premièrement manifeste son accord avec la Vérité « antécédante », donc primordiale et sous-jacente, — la *Religio perennis*, — deuxièmement offre une « manne » céleste, une « ambroisie » ou un « nectar », et troisièmement ouvre la voie à la « Prophétie immanente », à savoir la sainteté ou la gnose. Si l'on nous objecte que ce schéma s'applique à toute religion, nous répondrons que cela est évident et que toute révélation offre un schéma qui, tout en étant caractéristique pour elle, peut s'appliquer à toute autre révélation ; cette constatation pourrait n'être qu'un jeu de l'esprit, mais en fait, elle répond à un certain besoin de causalité et peut donc trouver sa place ici (2).

(1) L'incident du centurion de Capharnaüm, ou plus précisément les paroles de Jésus qui lui donnent sa substance doctrinale, ont la même signification d'universalité. Ajoutons que d'après les visions d'Anne-Catherine Emmerich, le Christ aurait eu plus d'un entretien avec des païens.

(2) En d'autres termes : nous pouvons entendre la perspective aïssaouïenne de trois manières différentes : premièrement, c'est le message historique de Jésus ; deuxièmement, c'est la sagesse spécifiquement aïssaouïenne, telle que nous l'avons définie ; et troisièmement, c'est l'aspect aïssaouïen de toute religion. Selon ce dernier sens, toute tradition spirituelle présente d'une manière ou d'une autre les trois dimensions que nous rencontrons dans le message du Christ koranique, de même qu'il y a, par exemple, une sagesse mohammédienne de caractère universel et, du même coup, un aspect mohammédien de toute religion, celui de pureté originelle, de synthèse, d'équilibre, de « platonisme » intemporel.

***

Un caractère frappant du message aïssaouïen est sa dimension mariale ou maryamienne (1) : dans le Koran, Jésus et Marie sont en effet étroitement associés au point d'apparaître presque comme une manifestation unique et indivisible ; le Christ est « Jésus Fils de Marie », — Aïssa ben Maryam, (2) — et le Koran rend compte de cette unité « Jésus-Marie » en ces termes : « Et Nous (*Allâh*) avons fait un signe (miraculeux) du Fils de Maryam et de sa Mère, et Nous leur avons donné comme asile une hauteur offrant la tranquillité (et la sécurité) et arrosée de sources ». (XXIII, 50) (3). Cette association de l'*Avatâra* et de sa *Shakti* (4) — pour parler en termes hindous — apparaît jusque dans la Trinité « Dieu-Jésus-Marie » que le Koran attribue

(1) L'emploi des adjectifs arabisants doit rappeler qu'il s'agit d'une perspective enracinée dans le Koran et non *a priori* de théologie chrétienne.

(2) « Quand les Anges dirent : ô Maryam, en vérité, *Allâh* t'annonce la bonne nouvelle de l'arrivée d'une Parole de Lui (*bi-Kalimatin minhu*) dont le nom sera le Messie Aïssâ fils de Maryam, (qui sera) illustre dans l'Immédiate (l'ici-bas) et la Dernière (l'au-delà), et qui sera parmi les Rapprochés (*Muqarrabûn*) ». Cette annonce — d'apparence banale au point de vue chrétien — comporte en réalité un « symétrisme » caractéristique du langage koranique en particulier et de l'esprit arabe en général : Jésus est *a priori* une « Parole » de Dieu, il sera donc *a posteriori* proche de Lui, comme un cercle qui se referme ; il est « illustre », c'est-à-dire grand et vénéré, *a priori* dans cette vie, et *a posteriori* dans l'autre. Selon Baidâwî, Jésus est « Prophète en ce monde-ci et Intercesseur dans l'autre monde ». Le mot *muqarrab* « rapproché », comporte une allusion à la perfection angélique la plus élevée — faite de « luminosité » et de « proximité », — celle d'*El-Rûh*, l'« Esprit divin », dont on ne peut dire humainement s'il est créé ou incréé. On a dit que la « Parole » insufflée dans le corps de Marie ne fut autre que la parole créatrice *kun*, « sois ! » dont sont sortis Adam et le monde entier.

(3) Ou encore : « Et celle qui garda intacte sa virginité ; et Nous insufflâmes en elle de Notre Esprit et fîmes d'elle et de son fils un signe (un miracle et un exemple) pour l'Univers. » (XXI, 91).

(4) Selon un *hadith*, « aucun enfant ne naît sans que le diable ne l'ait touché en le faisant crier, exceptés Marie et son fils Jésus. »

au Christianisme, tout en désignant ainsi, d'une part à titre de réprobation un état de fait psychologique, et d'autre part à titre d'allusion ésotérique un mystère inhérent à ce que nous avons appelé le « message aïssaouïen » ; car ce message est également, et par définition, un message maryamien, du fait que la Vierge est l'« épouse du Saint-Esprit » et qu'elle est un aspect de la Voie de la Vie. Nous pensons ici à l'intégration de l'« âme » (*nafs*) dans la « substance mariale » ; l'esprit (*rûh*), lui, se trouve aspiré par le « principe christique ». Cet aspect de la spiritualité a été mis en évidence par saint Bernard, puis par Dante (1) et, plus tard, par saint Louis-Marie Grignion de Montfort (2), pour ne citer que ces trois noms ; il

(1) « Le nom de la belle fleur (Marie) que j'invoque toujours, matin et soir, porta mon esprit à contempler la lumière la plus grande (*il maggior fuoco*, la Vierge). Et lorsque mes deux yeux m'eurent retracé les dimensions (de bonté et de beauté) de la vivante étoile..., des profondeurs du Ciel je vis descendre une flamme formant un cercle comme une couronne, qui vint ceindre l'étoile (la Vierge) et se mouvoir autour d'elle. » (*La Divine Comédie, Paradis*, XXIII, 88-96).

(2) « Marie a été très cachée dans sa vie : c'est pourquoi elle est appelée par le Saint-Esprit... *Alma Mater*, Mère cachée et secrète... La divine Marie est le paradis terrestre du nouvel Adam... La Sainte Vierge est le moyen dont Notre-Seigneur s'est servi pour venir à nous ; c'est aussi le moyen dont nous devons nous servir pour aller à lui... On peut, à la vérité, arriver à l'union divine par d'autres chemins... Mais par le chemin de Marie, on passe plus doucement et plus tranquillement... Saint Augustin appelle la Sainte Vierge « le moule de Dieu »... Celui qui est jeté dans ce moule divin est bientôt formé et moulé en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en lui : à peu de frais et en peu de temps, il deviendra Dieu, puisqu'il est jeté dans le même moule qui a formé Dieu... Mais souvenez-vous qu'on ne jette en moule que ce qui est fondu ou liquide... » Saint-Louis-Marie Grignion de Montfort : *La vraie dévotion à la Sainte Vierge*.) On s'étonnera sans doute d'entendre parler d'une voie « facile » et « rapide », mais il faut savoir que cette possibilité présuppose des qualités particulières et exige des attitudes qui, en fait, sont loin d'être à la portée de tout le monde; la difficulté est ici moins dans le « faire » que dans l'« être ». La perfection mariale ou « shaktique », c'est d'être comme Dieu nous a créés. — Citons également, à cause de leur opportunité, ces paroles du même auteur : « Ne vous embarrassez point, sans une spéciale vocation de Dieu, dans les choses extérieures et temporelles quelque charitables qu'elles paraissent, car l'exercice extérieur de la charité du prochain a fait perdre à quelques-uns l'esprit d'oraison... Croyez que les plus grandes choses qui se font sur terre, se font dans l'intérieur. » (*Instructions spirituelles*).

convient d'ajouter que cette perspective est indépendante de la distinction entre la voie d'amour et celle de la gnose, qu'elle se trouve dans l'une comme dans l'autre, comme le prouve l'aspect « marial » ou « shaktique » dans la voie d'Ibn Arabî.

En langage islamique, la distinction entre les termes *çalât*, « bénédiction », et *salâm*, « paix », de même que les verbes correspondants *callâ* et *sallam*, employés eulogiquement après les noms des Prophètes, permet de préciser la nature respective des réalités « aïssaouïenne » et « mariamienne », ou « christique » et « mariale », la première correspondant à la *çalât* et la seconde au *salâm*. Rappelons à cet égard un point que nous avons déjà relevé ailleurs (1), à savoir que — selon le Cheikh El-Allaoui — l'acte divin (*tajallî*) exprimé par le mot *çalli*, « bénis », est comme l'éclair et implique l'extinction du réceptacle humain, tandis que l'acte divin exprimé par le mot *sallim*, « salue », répand l'influence divine dans la substance de l'individu, à la manière de l'eau, qui conserve, non du feu, qui brûle ; et c'est là la différence entre les grâces mariales et christiques. Celles-ci sont « verticales » et celles-là « horizontales » ; l'influence féminine prédispose à la réception équilibrée et harmonieuse de l'influx viril ; en d'autres termes, l'âme à la fois durcie et dispersée revêt en quelque sorte la bonté, la beauté (2), la pureté et l'humilité (3) de la Vierge afin d'être agréée de Dieu (4). Il y a là un rapport évident, d'une part avec la renaissance « d'eau et

(1) *Comprendre l'Islam*, chapitre *Le Prophète*.

(2) Car « les Bouddhas sauvent aussi par leur surhumaine beauté » ; ce sens se retrouve dans le « Cantique des Cantiques ». La Légende Dorée spécifie que Marie, tout en étant extraordinairement belle, éteignait toute passion chez ceux qui la regardaient.

(3) Conscience du néant existentiel devant Dieu, et effacement à l'égard des hommes. La Vierge a vécu dans l'effacement et a refusé de faire des miracles ; le quasi-silence de l'Evangile à son sujet manifeste cet effacement profondément significatif sous plus d'un rapport ; Maryam s'identifie ainsi à la Vérité ésotérique (*Haqîqah*) en tant que Révélation secrète, correspondant au « Vin » de la *Khamriyah*.

(4) Il faut se souvenir dans ce contexte que pour le Vichnouisme, toute âme est une *gopi*, une servante — et amante — de Krishna, et s'identifie ainsi à Râdhâ, qui est leur sommet et leur quintessence.

d'esprit », — l'eau correspondant au principe virginal, — et d'autre part avec les espèces eucharistiques, où le pain représente ce que nous pourrions appeler l'« homogénéité mariale » ; en termes islamiques, cette homogénéité est l'influence du *salâm* qui complète et « fixe » celle de la *çalât*. Le principe virginal assume ainsi des fonctions apparemment opposées, suivant l'aspect qu'il manifeste : il est à la fois réceptif, donc passif ou plastique, et conservateur ou coagulant ; à un point de vue supérieur il assume un aspect d'« intériorité fluide » ou « nectarienne », selon sa réalité de suprême *Shakti*.

L'Esprit divin manifesté est comparable, à certains égards, à l'image réfléchie du soleil sur un lac ; or il y a, dans cette image, un élément féminin ou « horizontal », et c'est la luminosité potentielle inhérente à l'eau, et le calme parfait de la surface que n'agite aucun vent ; et puisque ces qualités permettent la réverbération parfaite de l'astre solaire, elles sont déjà quelque chose de celui-ci ; c'est ainsi que le Récipient primordial est une projection providentielle ou une sorte de dédoublement du Contenu divin. La Féminité primordiale « était là lorsqu'Il (Dieu) disposa les Cieux, lorsqu'Il traça un cercle à la surface de l'abîme, lorsqu'Il affermit les nuages en haut et qu'Il dompta les sources de l'abîme, lorsqu'Il fixa sa limite à la mer pour que les eaux n'en franchissent pas les bords, lorsqu'Il posa les fondements de la terre » (*Proverbes* VIII, 27-29) ; or les qualités de cette *Materia Prima* ou de cette *Prakriti* sont la pureté ou la transparence, puis la réceptivité à l'égard du Ciel et l'union intime avec celui-ci ; et Seyyidatnâ Maryam, la Vierge, est décrite en effet comme « élue et purifiée » (1), puis comme « soumise » (2) et « croyant aux Paroles de son

(1) « O Maryam, en vérité *Allâh* t'a élue et t'a purifiée, et t'a élue parmi les femmes de l'Univers (toutes les femmes). » (*Koran* III, 42). La première élection est intrinsèque, *Allâh* a choisi la Vierge en elle-même et pour lui-même ; le second choix est extrinsèque, Il l'a choisie par rapport au monde et pour un plan divin.

(2) « O Maryam, sois en oraison (*uqnuti*) devant ton Seigneur et prosterne-toi (*usjudi*) et incline-toi (*arka'i*) avec ceux qui s'inclinent. » (*ibid.* 43). Comme en d'autres passages, l'ordre donné à la créature avatârique ne fait qu'exprimer la nature de cette créature, les perfections cosmiques relevant toujours

Seigneur » (1). Elle n'existe pas sans la Parole divine, ni la Parole divine sans elle ; ensemble avec cette Parole, elle est tout.

***

Dans le cadre de l'Islam, une référence particulière et personnelle à Seyyidnâ Aïssâ ou à sa Mère — ou encore à Seyyidnâ Idrîs (Hénoch) par exemple ou à Seyyidnâ El-Khidr (Elie) — relève du *tawfiq* (« secours divin ») ou du *maqâm* (« station ») dans telle spiritualité très élevée (2) et non d'un schéma religieux ; celui-ci est ici purement koranique et mohammédien, par la logique des choses (3).

Nous avons déjà vu dans ce qui précède en quoi peut consister une référence spirituelle à la réalité « Issâ-Maryam » ; pour préciser encore le caractère d'une telle référence, nous voudrions rappeler l'entretien entre Jésus et Nicodème, — entretien qui eut lieu la « nuit », ce qui évoque la *Laïlah* ou la *Haqîqah* des Soufis, — et où il fut dit qu'« à moins de renaître d'Eau et d'Esprit, nul ne peut entrer au Royaume de Dieu ». Or l'Eau, à part d'autres significations plus

d'un ordre (*amr*) divin ; en prononçant son ordre dans l'éternité, Dieu crée la nature de la Vierge. Les anges ne font que répéter cet ordre à la gloire de Marie. — Un fait digne de remarque est que ce verset montre en somme que les mouvements de la prière musulmane relèvent de la nature mariale.

(1) « Et Maryam fille d'Imrân, qui garda intacte sa virginité : Nous y insufflâmes (un élément) de Notre Esprit (*min Rûhinâ*) ; et elle déclara véridiques (*çadaqat*) les Paroles, et aussi les Livres, de son Seigneur, et fut de ceux qui sont constants dans l'oraison. ». Il convient de noter qu'il y a dans le Koran, comme dans d'autres Ecritures, des récits paraboliques dont la fonction est moins de relater des faits que de dépeindre un caractère, une attitude, une situation, suivant ce qui importe pour l'« Intention divine ».

(2) Cette précision est indispensable, car il n'y a pas, en spiritualité islamique, de référence anticipée à un « Pôle » autre que le Fondateur de l'Islam. C'est sur la base de son *maqâm* qu'un Ibn Arabî a pu avoir des contacts intérieurs avec Seyyidnâ Aïssâ.

(3) Mais ceci est indépendant du prestige dont jouit Marie en Islam. Nous voudrions rappeler ici qu'Ephèse, près de Smyrne, où eut lieu l'Assomption, est un lieu de pèlerinage où la Vierge opère des miracles pour les musulmans aussi bien que pour les chrétiens.

contingentes, est la Perfection selon Maryam, et l'Esprit est la Perfection selon Aïssa, leur prototype cosmogonique étant « l'Esprit de Dieu planant sur les Eaux » (1) ; et il y a, dans le Cantique des Cantiques, une référence analogue, mise dans la bouche de la Bien-Aimée : « Je dors, mais mon cœur veille ». Le saint sommeil ou l'*apatheïa* se réfère au premier des deux mystères, et la sainte veille au second ; leur combinaison donne lieu à une alchimie spirituelle que nous retrouvons, sous des formes diverses, au sein de toutes les méthodes initiatiques. Le mental est en état de sommeil en tant qu'il se détache du monde, qui est éphémère et qui disperse, la pensée reste donc dans une disposition calme et pure, parallèlement à l'acuité du discernement, car la sérénité a d'autant plus de prix que sa substance est intelligente (2) ; et le cœur, lui, est en état de veille parce que, ayant surmonté par la foi et les vertus — ou par la gnose — son durcissement et sa lourdeur, il accueille et transmet la Réalité divine qui est *Verbum, Lux et Vita*.

Frithjof SCHUON.

---

(1) « Les Eaux » ne doivent pas être confondues avec le chaos primordial, fait de « désert et vide » (*tohu va bohu*), mais on doit les interpréter comme la « Passivité divine » ou la Substance universelle toujours vierge ; c'est, en termes hindous, l'aspect *sattwa* dans *Prakriti*, lequel constitue l'essence même de celle-ci. Le *Mânava-Dharma-Shâstra* relève la « bienveillance » de la qualité de *sattwa* ; saint Bernard a célébré la « douceur » ou la « suavité » de la Vierge, que Dante à son tour a chanté en ces termes : « Quelle que soit la mélodie qui semble la plus douce ici-bas et qui ravisse le plus notre âme, elle paraîtra un nuage déchiré par le tonnerre si on la compare au son de cette lyre dont se couronnait le beau Saphir (Marie), lequel rendit encore plus limpide le plus pur du ciel (*del quale il ciel più chiaro s'inzaffira*) ». (*Le Paradis* XXIII, 97-102).

(2) Aussi la tradition chrétienne relève-t-elle la sagesse de la Vierge et sa science infuse ; sa force est dans son inviolabilité adamantine. Inversement, le pôle masculin doit posséder les qualités virginales afin de pouvoir s'identifier à l'Intelligence et à la Puissance.

LA RÉINCARNATION : Faits et Fantaisies

« La réincarnation — telle qu'elle est couramment entendue comme signifiant le retour des âmes individuelles dans d'autres corps sur cette terre — n'est pas une doctrine indienne orthodoxe, mais seulement une croyance populaire » (A. K. Coomaraswamy : *Gradation, Evolution et Réincarnation*).

« Il est curieux de noter que ce terme de « réincarnation » ne s'est introduit dans les traductions de textes orientaux que depuis qu'il a été répandu par le Spiritisme et le Théosophisme » (René Guénon, *Le Voile d'Isis*, 1928, pp. 389-390).

« Il n'y a rien de nouveau sous le soleil », et la réincarnation n'est certes pas une invention de l'homme du dix-neuvième siècle ; mais ce que celui-ci apporte d'original, c'est le tour particulier qu'il donne à cette doctrine.

Dans un monde déjà ivre des thèses de Copernic, et chancelant alors sous l'impact du Darwinisme, la réincarnation a émergé de nouveau pour jouer sur les aspirations de certaines âmes, plus fortes de sentiment que de théologie, qui s'appliquent à résoudre les énigmes compliquées que présentent les différences héréditaires et les inégalités sociales — un peu de la même façon que la psychologie du subconscient faisait justement surface avec une nouvelle approche très ouvertement clinique des vieux problèmes épineux que posaient le péché et la culpabilité. Pour ceux qui voyaient dans deux millénaires d'une eschatologie chrétienne homogène et étanche tout simplement un esclavage, l'apparente justification que semblaient signifier les théories réincarnationnistes — atteignant l'Occident par la voie des traductions de textes orientaux — survint comme une fraîche brise d'espoir. Pythagore et Platon se trouvèrent soudain corroborés par les doctrines de l'Hindouisme et du Bouddhisme, et l'« Origènisme » était maintenant loin d'être anathème.

Il y avait ainsi ceux qui retrouvaient une assurance réconfortante dans la perspective de vies successives sur la terre, avec toutes les concommitances « karmiques » que cela impliquait, tandis que d'autres découvraient une satisfaction historique plus concrète dans la « contemplation » de leurs existences antérieures en tant qu'Ashoka, Alexandre le Grand, Catherine de Médicis ou Jeremy Bentham. Et cette terre n'était plus admise comme le centre habitable unique de l'univers. On pouvait, par l'évolution karmique, accéder à travers une série d'incarnations jusqu'à des formes de vies de plus en plus élevées, sur des sphères tant planétaires qu'imaginaires (suivant l'école occultiste ou spiritualiste à laquelle on adhérait), culminant dans un glorieux corps éthéré ou « œuf aurique » ; vice-versa, on pouvait aussi, bien sûr, descendre sphère par sphère dans des états de plus en plus primitifs, se terminant dans des limbes semi-conscientes et malsaines — le désert inéluctable des âmes « négativement orientées ».

Et puis il y avait ceux qui trouvaient, dans le renouvellement des formes de vie autour d'eux, la consolation de savoir revenus de vieux amis et relations, quelques changés que fussent leurs modalités. Pour ceux d'une autre conviction encore, la communication avec les morts (en suspension astrale entre deux incarnations) — maintenant que la possibilité en avait été « attestée » et « expérimentée » de façon imposante — se révélait un réconfort suffisant si, ne fût-ce qu'une fois, l'anxiété des nuits de veille pouvait être compensée par un message de l'au-delà.

***

Il vaudrait mieux pouvoir ignorer de telles aberrations et extravagances, si ce n'était que cet héritage est passé presque sans modification dans notre siècle. « Un nombre surprenant de penseurs distingués, à chaque période de l'histoire, ont sontenu, ou à l'occasion considéré favorablement, l'idée d'existences répétées sur cette terre », dit la préface d'un ouvrage récent et lourdement documenté sur le sujet (1). Et un ethnologue, J. H. Hutton, écrivant dans l'*Encyclopédie Britannique* (quatorzième édition), nous dit que l'âme, dans les traditions germaniques, s'échappe par la bouche sous la forme d'un serpent, d'une fouine ou d'une souris ; et d'un insecte, en Inde. Les Bakongs de Bornéo penseraient que leurs morts sont réincarnés dans des chats sauvages, tandis que certaines tribus de l'Assam pensent que les guêpes et les frelons sont des âmes des morts, ou que les chanteurs peuvent devenir des cigales, mais que le reste des gens doivent devenir des bousiers. A en croire la même autorité, les Akikuyus de l'Afrique Orientale imaginent que les âmes des défunts vivent dans des ficus ; tandis que les Nagas Konyaks de l'Assam sont persuadés que les âmes peuvent se trouver dans des cistes phalliques contenant des crânes humains. Quand le même ethnologue nous raconte que les âmes de Tristan et d'Iseult se réincarnèrent sous forme d'arbres enlacés au-dessus de leurs tombes, autant croire que Shakespeare entendait que les statues d'or élevées à la mémoire de Roméo et Juliette devaient être des réincarnations des célèbres amants. C'est toujours la même erreur classique : celle de confondre la réalité et le symbole, ou plutôt, c'est la complète ignorance de l'existence même d'un langage des symboles basé sur des correspondances que l'on trouve dans tout l'univers. Un moine thibétain peut de façon justifiable identifier un beau poisson rouge avec un lama décédé à l'instant : le poisson peut effectivement symboliser une qualité de lama, ou indiquer un état paradisiaque qui a été atteint. Et aucun Indien d'Amérique ne confondrait jamais un quadrupède, un oiseau ou une plante, avec son « secret », à savoir le *message* dont il est porteur pour ceux qui sont capables de lire le langage.

***

Il serait inopportun de récapituler en détail les matières traitées à fond par René Guénon dans *l'Erreur Spirite* et ailleurs. Ainsi qu'il l'explique, la longévité, la matérialisation, la transmigration, la palingénésie, la métempsychose et autres phénomènes (y compris le côté plus sinistre qui se rapporte aux résidus

(1) *Reincarnation an East-West Anthology*, rassemblée et éditée par Joseph Head et S.L. Cranston, chez Julian Press Inc. New York, 1961.

psychiques et à la possession) ont été confondus, par manque de définitions adéquates et de compréhension, avec ce qu'on appelle « réincarnation ». Et pour traiter vraiment exhaustivement le sujet, il faudrait prendre appui sur une étude de la nature de l'âme elle-même (1), nature si peu connue de l'homme contemporain (2).

Bref, la thèse réincarnationniste est issue d'une incompréhension des doctrines de la transmigration (le passage d'un être à d'autres états de l'existence) et de la métempsychose (le transfert d'éléments psychiques d'un être à un autre), et elle est elle-même fondée sur une double erreur : 1) qu'il puisse y avoir une continuité du moi individuel si celui-ci quitte la condition humaine et transmigre à travers des états successifs d'existence (1). 2) qu'un être (*jivalmâ, bhûtâtmâ*) puisse répéter un état déterminé. Ces deux positions impliquent une scission dans l'unité de la Nature Divine, alors que la doctrine des états multiples de l'Etre présuppose comme corollaire l'unicité du Principe Suprême : « Dieu est à la fois Un et toutes choses », dit Hermès ; « non pas que le Un soit deux, mais que ces deux sont un ; car le tout qui est fait de toutes choses est un ». Alors que la multiplicité

(1) Telle l'étude que Guénon a bien faite dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta.* — Le fait qu'on puisse se demander, même en plaisantant à moitié, si les compteurs électroniques pourraient un jour éclipser l'intelligence de l'homme, prouve pour le moins que les gens d'aujourd'hui ne savent même plus ce qu'est la conscience.

(2) « Il va sans dire que le penseur bouddhiste rejette la notion du passage d'un « moi » individuel d'un corps dans un autre », (Dr. B.C. Law, cité par Coomaraswamy dans *Gradation, Evolution et Réincarnation*); « Les Brahmanes ne savent rien d'une telle doctrine » (Coomaraswomy : *On the One and Only Transmigrant.*) « Les Bouddhistes condamnent la croyance que le « moi » repose sur quelque base réelle ou permanente que ce soit. Pour eux le prétendu individu est une masse d'activités, se rencontrant et se dissolvant, et passant dans d'autres activités. Ils ne contredisent pas, bien sûr, le fait évident d'une certaine existence quasi-individuelle dans le monde phénoménal de la Roue cosmique. Le nier serait absurde. Mais ils nient la réalité de la chose, disant que, une fois que ses composantes sont dissociées, l'individualité elle aussi cesse d'être, du fait qu'aucun élément isolé, d'entre ces composantes, n'a le droit d'agir comme le noyau de la chose ou de continuer à porter son nom ». (Marco Pallis : *Peaks and Lamas*, p. 159).

des naissances est le lot du soi passible et illusionné (*bhûtâtmâ*), qui n'est tel individu que par rapport à une seule vie), la connaissance des naissances est seulement attribuée au Soi : « Il (Agni) connaît toutes les naissances » (*Rig Veda*) ; — « O Arjuna, toi et moi sommes passés à travers bien des naissances. Je les connais toutes, mais tu ne les connais pas, O Parantapa » (*Bhagavad-Gîtâ*) ; — « L'homme naît une fois, je suis né bien des fois » (*Divâni Shamsi Tabriz*) ; — « Aucun homme n'est monté au ciel sauf celui qui est decendu du ciel » (Saint Jean) ; — « c'est toujours une seule et même naissance, aussi souvent que l'âme naisse à nouveau à Dieu, de même que le Père engendre son Fils unique » (Eckart). C'est précisément cette Personne engendrée une seule fois qui peut être « omni-progéniture », et par là même omniprésente, et ainsi nécessairement omnisciente et capable de se « rappeler » ses naissances : « S'il y avait vraiment des « autres », ou quelque discontinuité à l'intérieur de l'unité, chaque « autre » ou « partie » ne serait pas omniprésente au reste, et le concept d'une omniscience serait impossible » (Coomaraswamy : *On the One and Only Transmigrant*).

Pour comprendre l'impossibilité métaphysique pour un être (*bhûtâtmâ*) de passer deux fois par le même état, on peut suivre la démonstration de René Guénon (dans *l'Erreur Spirite* II. VI.) et envisager les états multiples de l'être dans leur simultanéité comme autant de modalités du Soi, pour lesquelles la succession est logique ou causale plutôt que « chronologique » (la condition « temps » étant, de même que la condition « espace », une particularité de notre état). L'être en question apparaît alors « fragmenté » en une indéfinité de déterminations, dont chacune comprend un ensemble de conditions composant *essentiellement* un seul état, à peu près de la même façon qu'un être humain contient « embryonnairement » toutes les possibilités de sa vie terrestre et, par extension, de son état, dès avant sa naissance. Prétendre que l'être peut passer deux fois par le même état équivaudrait à dire qu'il peut être déterminé deux fois par la même détermination — ce qui est une contradiction manifeste. Dans les propres termes de Guénon : « Deux possibilités identiques ne seraient qu'une seule et même pos-

sibilité ; pour qu'elles soient véritablement deux, il faut qu'elles diffèrent par une condition au moins, et alors elles ne sont pas identiques » (op. cit., p. 213). Lorsqu'il est parlé de possibilités identiques, ce n'est pas l'« accident » d'une naissance particulière, à un moment particulier, à l'intérieur d'un certain monde, qui importe, mais ce sont les *conditions essentielles* déterminant intégralement ce monde comme tel dans sa totalité, qui comptent comme formant un ensemble unique. C'est seulement à l'intérieur des portions finies de tout état ou ensemble qu'il peut y avoir ce que nous appelons « répétition », car l'Infini (qui est nécessairement au centre de tout état dans son archétype incréé) exclut par définition toute répétition. Chaque état, en fait, peut être considéré comme résumé dans un archétype « statique » dont les possibilités sont épuisées pour l'être qui le « devient », même d'une façon périphérique ou fragmentaire. Ainsi qu'Héraclite l'exprime : « Vous ne pouvez tremper deux fois vos pieds dans le même flot, car ce sont d'autres eaux qui coulent sans cesse ». Et un signe pour nous, dans cette vie même, est l'absolue irréversibilité du temps.

***

Mais laissons de côté pour le moment cet exposé métaphysique et supposons que nous admettions la possibilité d'existences répétées sur terre ; cela nous confronte encore avec un enseignement qui se trouve dans toutes les traditions et qui fait que la question de la réincarnation semble plutôt académique : c'est que toutes les possibilités d'existence, sans exception, qui ont été manifestées dans le cours d'un cycle cosmique, doivent être récapitulées à la consommation de ce cycle, dans une discrimination finale, un décompte, ou Jour du Jugement, où l'intention et la destinée ultimes de chaque chose créée se trouvent fixées pour l'éternité (1), du moins par rapport à nos critères de « durée ».

Tous les êtres humains (car c'est cela qui nous intéresse ici) qui ont fait leur salut sont par là affranchis de toute implication ultérieure dans le « Courant des Formes », et il n'y a pas de motif pour qu'un être rejette l'illimitation d'un état supra-formel pour l'emprisonnement dans un état d'individuation (la question des Bodhisattvas et Avatâras n'entre pas dans ce contexte). Qui donc serait réincarné ? Non pas les âmes du Purgatoire, car leur salut éventuel est assuré, et toute probation, quelle qu'elle soit, est terminée quand le jugement général a lieu. Non pas les âmes des damnés, car les issues de l'enfer sont scellées, quels que soient les termes d'évolution de la durée que nous prenions comme mesure.

(1) Cf. Guénon : *Le Règne de la Quantité*, Ch. XXIV.

Il reste donc la catégorie des gens qui ne sont ni assez réels pour être « sauvés », ni assez méchants pour être « damnés », et l'on peut envisager la possibilité d'un état « limbaire » dans lequel ils demeurent jusqu'à la culmination du cycle, où ils sont alors relâchés ou plutôt rejetés dans le *sangsâra* (1) : « Parce que tu es tiède, et non chaud, ni froid, je te vomirai de ma bouche ». De toute façon, il n'y a pour eux aucune possibilité d'obtenir une deuxième naissance à l'intérieur du même cycle, ou dans un autre état d'existence, avant que le cycle courant ne soit terminé et que les comptes soient rendus à la Balance, dans l'équilibre final (2). Le Koran est inflexible sur ce point : « Quand la mort vient vers l'un d'entre eux, il dit : « Mon Seigneur ! Renvoie-moi, que je puisse faire le bien dans ce que j'ai laissé derrière moi ! » Mais non ! c'est simplement un souhait qu'il exprime ; et il y a derrière eux une barrière (*barzakh*) jusqu'au Jour où ils ressuscitent ». Et quand ce Jour des Comptes arrive, tout ce qui touche à la réincarnation aura perdu de son urgence, pour dire le moins : « Quand la trompette sonnera, ce jour-là, il n'y aura plus de parenté entre eux qui tienne et il ne s'enquerront guère les uns des autres » (Sourate XXIII, 99-101).

La théologie chrétienne est également inexorable ; par la renaissance dans d'autres corps, passant « à

(1) *Limbus* veut dire « frontière » ou « bord », ce qui associe étymologiquement l'idée avec des états périphériques d'existence.

(2) Lucain, dans la *Pharsalia* cite un enseignement des Druides, que « la mort est le centre, et non la fin, d'une longue vie ».

côté » du Jugement, on expierait des péchés dont on n'a pas connaissance. « D'autre part, il n'y a pas de raison de croire qu'une nouvelle probation devrait suivre, après la mort. Car dans ce cas l'homme, qui maintenant est incité à la vertu par l'incertitude du moment du trépas et la certitude de la rétribution éternelle, serait tenté par la perspective d'une nouvelle probation de se laisser aller à ses passions dans la présente vie, et de retarder sa conversion et le service de Dieu jusqu'après la mort... d'où l'exhortation du Christ d'œuvrer pendant qu'il fait jour avant que la nuit (de la mort) ne vienne, quand nul homme ne peut plus travailler (1) » (W. Wilmers S.J. : *Handbook of the Christian Religion*, N.Y., 1891, Sect. 210).

Revenons maintenant à la destinée de ceux qui sont vomis dans le *Sangsâra* (c'est bien le mot qui convient ; la perte de l'état humain — donc d'un état central — est ce que Guénon appelle « une terrible possibilité ») ; les traditions asiatiques enseignent que de tels êtres peuvent être obligés de passer à travers des éons d'existences périphériques avant que la bénédiction d'une naissance centrale ne leur échoie une fois encore (2). Mais si nous supposons, pour servir notre démonstration, qu'une naissance centrale soit finalement atteinte dans quelque cycle subséquent d'humanité terrestre, quelque *manvantara* futur ou même un *kalpa* ultérieur avant le *mahâ-pralaya* — même en concédant tout cela, les chances semblent bien lointaines pour que cette naissance coïncide avec cet unique et insignifiant moment, dans un cycle entier, où la question de réincarnation puisse encore se poser. On devrait insister, pour finir, sur le fait que, pour un oriental, cette « croyance populaire » dans la réincarnation est rendue virtuellement inoffensive vu l'héritage traditionnel qui le conduit à saisir par intuition l'essentiel sans s'empêtrer dans des définitions. L'occidental cependant, qui a été tenu à l'abri de ces perspectives par sa formation monothéiste, devient, quand il s'y trouve exposé, vulnérable et prêt — avec ses facultés critiques et son imagination passionnelle — à les pousser dans des directions déviées qui peuvent faire apparaître comme risibles la théologie et les doctrines traditionnelles concernant les états posthumes de l'être.

(1) St Jean, IX, 4.

(2) On utilise l'image d'une tortue dans la mer, à laquelle il est permis de monter à la surface une fois tous les cent ans. Sur l'océan flotte une planche dans laquelle un nœud de bois a laissé un trou. Quand la tortue et la planche sont manœuvrées par les courants de la Destinée dans une position telle que la tortue arrive à passer sa tête dans le trou, alors une naissance centrale est atteinte.

« Il n'y a pas d'essence particulière qui renaisse », dit le *Milinda Pañha ;* et il suffit de se rappeler, comme il est dit dans le *Satapatha Brâhmana,* que les morts sont partis « une fois pour toutes ».

Whitall N. Perry.

PEUT-ON PARLER D'ORTHODOXIE CATHARE ?

Il est deux façons d'être hérétique ou, si l'on préfère, deux raisons tout à fait opposées d'être déclaré tel : on peut sortir de l'orthodoxie par en bas, c'est-à-dire par omission, déformation, déséquilibre ; ou par en haut (ce fut le cas de Maître Eckhart et d'Al Hallaj), en étant plus complet, plus exact, ou simplement plus explicite que l'exotérisme. Il n'est pas impossible qu'une doctrine échappe à la norme à la fois dans ces deux sens : celle des Cathares en fournirait-elle un exemple ?

Il est assez difficile, dans l'état de nos connaissances, de se prononcer sur le premier point. Ce que nous ignorons, et qui est considérable, ne nous autorise guère, en somme, à dresser aucun constat de carence. Ce que nous croyons savoir nous fut le plus souvent transmis par les adversaires des Cathares, et ne devrait être accepté que sous bénéfice d'un presque impossible inventaire. Nous pouvons du moins sans danger retenir un témoignage positif, celui de saint Bernard de Clairvaux : « *Il n'y a certainement pas de sermons plus chrétiens que les leurs.* » Ne serait-ce pas désobliger saint Bernard que de supposer un tel hommage fondé seulement sur des considérations toutes morales, sans nul égard pour la doctrine ? Devrions-nous, d'autre part, mettre en doute l'authenticité du Credo fixé en 1208, au concile présidé par Guilhabert de Castres, et qui affirme que « *le Fils, Logos divin... en la personne de Jésus, Esprit supérieur descendu ici-bas pour nous... s'est uni à une âme et à un corps semblables aux nôtres dans le sein de Myriam* » ? Une telle formule peut malaisément s'interpréter comme un rejet de l'Incarnation, comme une proclamation de la fameuse hérésie docétiste. Elle est bien plutôt, semble-t-il, l'affirmation du ternaire esprit-âme-corps, né-

cessaire à toute naissance humaine, et particulièrement exemplaire en cette naissance divine. D'une manière générale, on a pu soutenir (1) que la doctrine cathare, privée de ses bases manichéennes, aurait pu s'édifier fermement sur le seul Evangile, en particulier sur des textes de Jean et de Paul entendus en leur sens plein et leur entière rigueur. Il ne serait donc pas moins téméraire de l'accuser de déformation, qu'injuste de la condamner pour omission.

Moins chimérique la recherche et plus probante la détermination des points par lesquels, interprète des Ecritures chrétiennes ou héritières d'ésotérismes plus ou moins lointains, elle échappe à l'exotérisme, et le domine. Si en tant que doctrine religieuse, elle a pu, comme l'estimait Guénon (2), être légitimement qualifiée d'hérétique « du fait de la diffusion inconsidérée de fragments de doctrine ésotérique plus ou moins incomprise », et si cette sorte de « vulgarisation » a pu altérer, par ailleurs, d'une couleur morale des vues intellectuelles parfaitement justes, elle n'en conserve pas moins, parfois déformés, parfois maladroitement exprimés, de nombreux éléments traditionnels.

Elle connaît le Dieu d'avant la Création, et d'avant la Trinité, le Principe antérieur au Père, qui est l'*En Sof* ou *l'Aïn* de la Kabbale, le *Parabrahman* de l'hindouisme, le « Dieu Grand'Père » des Indiens d'Amérique. Selon Bélibaste, un des derniers ministres cathares, « Dieu... se divisa en trois parties... Ces deux parties de Dieu, que sont le Fils et l'Esprit Saint, devaient se réunir à cette partie de Dieu qui est le Père et alors il n'y aurait qu'un seul Dieu qui est le Père et alors il n'y aurait qu'un seul Dieu et une seule personne comme avant... » (3). Si la formule n'est pas très heureuse, elle vient du moins exprimer une idée finalement compréhensible.

(1) René Nelli : *Le Phénomène cathare* (Privat, Toulouse, 1964.)

(1 bis) Nous nous proposons d'y revenir. Tant sur les origines réelles du Catharisme que sur la nature de ses relations avec les Eglises orthodoxes (aux deux sens de ce terme), tout n'a pas été dit, ni, croyons-nous savoir, tous les documents subsistants utilisés.

(2) *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XI, pp. 75-76.

(3) Cité par R. Nelli, *op. cit.*, p. 108, n. 16.

Elle connaît l'aspect féminin de la Divinité : la *Shakti* des Hindous, la *Shekhina* de la Kabbale, la *Pistis-Sophia* des Gnostiques, qu'elle nomme *Maria-Sophia*. Peut-être est-ce la *Shakti* sous son aspect négatif, décevant de Mâyâ, que cette « femme d'une beauté éclatante » avec laquelle Satan a quitté le Ciel, et séduit les âmes.

Elle sait que la part immortelle et incorruptible de l'être humain n'est point l'âme, mais l'esprit, forme de lumière qui apparaissait, à l'heure de sa mort, à celui qui avait reçu le *consolamentum ;* cette Forme de lumière, dans bien des cas, semble avoir été symbolisée par la Dame des troubadours (4). Le mariage de l'âme et de l'esprit, la réintégration de l'âme dans l'esprit, la ramène du monde de l'illusion, de la limite et du mal au séjour de l'éternel et du parfait. D'autre part, l'esprit obscurci en nous, notre esprit, est dès ici-bas la source de la Grâce : n'est-ce point là une manière, non certes de proclamer, mais tout au moins de sous-entendre, l'identité de l'esprit qui est l'essence de l'homme avec l'Esprit divin, l'Identité Suprême du petit soi et du Grand Soi ?

A qui ne s'est purifié suffisamment, en cette vie ou à la fin de cette vie, pour s'unir à son Principe, la loi des renaissances continuera de s'imposer. Que la notion traditionnelle des transmigrations se soit dégradée, chez les Cathares, en une croyance aux réincarnations terrestres semble probable ; la même dégradation s'est bien souvent produite en Asie. Les Cathares seraient donc « hérétiques » sur ce point, au regard même de la tradition universelle.

Cette inégalité des âmes, leur aptitude ou leur inaptitude présente à la libération, imposait aux Cathares une distinction radicale entre les simples croyants, autorisés à mener dans le monde la vie ordinaire du monde, et les Purs, astreints à une ascèse sévère. L'Eglise cathare, à cet égard correcte et complète, compte des fidèles et des initiés ; en d'autres termes, elle sépare légitimement l'exotérisme de l'ésotérisme. Significatives l'indignation et l'incompréhension d'un catholique comme le P. Dondaine, écrivant, à propos du mariage interdit aux Purs et permis aux simples croyants, que « *ne pas condamner moralement ce qu'on tient pour péché est une aberration* » (5) ; et naturel, pour l'exotérisme, le refus de reconnaître que les âmes ne sont pas également mûres pour le salut, qu'il ne servirait de rien de vouloir forcer leur évolution, et que deux morales se trouvent donc nécessaires. Pour certains, certains actes sont péché dans la mesure où l'existence même est péché ; pour d'autres, prêts à passer de cette existence à la vie éternelle, les mêmes actes seraient péché contre l'esprit, pour lequel il n'est pas de pardon. La tentation pour les premiers est tentation charnelle, c'est-à-dire naturelle, et pour les seconds tentation diabolique. Les Cathares ayant posé (nous y reviendrons) le problème du Mal plus correctement que leurs adversaires, parce que la théorie de l'émanation leur permettant d'en faire autre chose qu'un faux problème, ont tiré sagement de la solution trouvée les conséquences pratiques.

Nous touchons ici, pourtant, à un point sur lequel la doctrine a pu sembler singulièrement et irrémissiblement hérétique : je veux parler du rôle qu'elle prête au Démiurge, et de l'assimilation qu'elle fait du Démiurge avec le Diable en personne. L'univers, qui pour l'orthodoxie voile et manifeste à la fois la Divinité, n'est pour elle que l'œuvre du Malin.

Constatons d'abord des tendances qui, ailleurs, s'amorcent, vont plus ou moins loin, aussi loin parfois sous une forme à peine différente, dans la même direction. Les Hindous, qui adorent Vishnu, le préservateur, et Shiva, le transformateur, ne sont pas fort dévots à Brahma, le créateur. Dans le monde hébraïque, les kaïnites voyaient en Jéhovah, le Dieu créateur, un démon. Au cœur même du catholicisme, Claudel, peu suspect d'hérésie, a pu, un jour (c'était le 19 octobre 1938), penser et écrire en Cathare ; une seule fois à notre connaissance : mais il a publié son texte (6) et ne l'a point renié.

(4) Denis de Rougemont, dans *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris, 1939, l'a fort bien montré.

(5) Préface au *Liber de duobus principiis* de Jean de Lugio.

(6) *Les Fossiles*. Paru dans *Mesures, puis en appendice* dans

« Que toutes les œuvres de Dieu sont bonnes » ; que toute la nature a été associée au péché originel quand elle se mit à germer des ronces et des chardons et l'ingénieuse variété de ces ivraies prodiguées par la main de Satan pour le bénéfice de l'Humanité : ces deux affirmations peuvent n'être pas logiquement, ou théologiquement, contradictoires ; elles n'en apparaissent pas moins en contradiction avec les faits et la chronologie dans le texte même de Claudel. Si la paléontologie à son époque eût existé pour confirmer sa théologie, un Cathare n'aurait pu évoquer avec plus de dégoût *« toute cette ponte satanique, tout ce frétillement de dragons dans l'immense baquet où le maçon divin malaxait ses matériaux »*. Et plus d'un passage semblerait écrit en marge du *Liber de duobus principiis* (7).

Quel catholique, absolvant Claudel (8), pourrait, en toute bonne foi, jeter la pierre à Jean de Lugio ? Mieux vaut franchement reconnaître la difficulté, ou l'impossibilité, de tracer la limite entre ce qui est seulement moins divin, et ce qui devient proprement satanique. Comment, entre les subtiles et progressives gradations, et dégradations, de la Source de lumière aux ténèbres extérieures, trancher autrement qu'en vertu d'appréciations ou d'exigences toutes personnelles ? Car le Mal commence en vérité avec l'existence, dès la sortie hors du divin. C'est bien en ces termes que le problème est posé par les Cathares,

L'Epée et le Miroir. On le trouvera dans les *Œuvres en prose*, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 994-998.

(7) *« Quand nous feuilletons un album zoologique, nous n'avons que le choix entre toutes ces physionomies non seulement sinistrés, mais positivement terrifiantes qui semblent avoir été dessinées ou retouchées par le crayon de l'Enfer... Dieu pour la première fois sortant de son repos, a créé les anges. Mais quand il a fallu la collaboration de la matière... Le diable tout seul avec Dieu sur cette boule molle où il s'était cramponné ne se gênait pas pour Lui faire la grimace et pour répondre à Ses suggestions par des caricatures. Déjà le malin avait mérité son nom, déjà sa collaboration avait commencé. Pendant des millénaires et avant que le talon de la femme ne l'eût définitivement intimidé, le Ver, le Reptile, a été vraiment le Prince de ce monde. »*

(8) En fait il est devenu bien difficile d'être hérétique, en un temps où l'œuvre de Teilhard de Chardin reçoit l'accueil que l'on sait.

qui expliquent le monde non par une création (la chute alors étant imputable à la liberté des créatures, avec toutes les difficultés et faux problèmes qu'une telle postulation donne en pâture à l'exotérisme), mais par une émanation (le plus grand éloignement de la Source étant nécessairement le plus grand mal). Pour eux, nourris de la *Vision d'Isaïe*, seul le sixième et le septième Ciels, purement spirituels, demeurent indissolublement unis à Dieu par l'amour. Dès le cinquième Ciel œuvre le Mal, dont Satan n'est qu'une forme : le principe du Mal, le « Père du Diable », étant le néant, impossible parodie de l'Etre suprême, et pôle négatif de la création. Le Mal ne saurait être éternel : réel, il serait, absurdement, néant ; toute son illusoire réalité se déploie dans le temporel comme limite, opposition, hostilité, convoitise et avec le temporel doit prendre fin. Comment concevoir, en effet, qu'une chose ayant eu commencement puisse ne point finir ? Satan aussi sera sauvé. Sur ce point encore, le regard lucide d'un poète confirme la façon de voir des « hérétiques » : Hugo, dans la *Fin de Satan*, en défiant les théologiens satisfait le bon sens et la saine métaphysique. Et l'exotérisme chrétien, qui croit à un Enfer éternel, est seul véritablement « manichéen » au sens habituel et grossier du terme.

Pour tout dire, les considérations des textes cathares sur la fin des temps, et sur la fin du règne du Démiurge, ne sont pas toujours dépourvues d'ambiguïtés ou de contradictions. Certains parlent d'une simple séparation des règnes, et de la permanence du mauvais principe. Comment l'entendre ? Y a-t-il là vraiment, comme on l'a cru parfois, une zone confuse de la doctrine ? Ou bien, imparfaitement compris peut-être de ceux-là même qui l'exposèrent, mais par eux scrupuleusement conservé, le symbole d'une vérité traditionnelle : la permanente possibilité du fini contenue dans l'infini, autrement dit la nécessité des créations successives ? On connaît la belle sculpture de Mâvalipuram représentant le Sommeil de Vishnu entre deux créations ; un artiste cathare aurait pu figurer, dans la chambre voisine, le Sommeil de Satan entre ces deux mêmes créations. Car la doctrine de l'émanation fait de Satan, comme de la

Providence, une nécessaire activité de la fonction créatrice ; et de Satan comme du Christ, les principes nécessaires au double mouvement de la création : le premier l'éloignant de Dieu, le second la ramenant à Dieu, et tous deux, comme le disaient hardiment certains Cathares, fils de Dieu (9). En ce sens seulement, et en tant que principe caché parmi les possibilités divines, le Mal n'a pas eu de commencement, et ne peut donc finir.

Il est un aspect du monde cathare sur lequel, en l'absence d'une documentation suffisante, on peut difficilement se prononcer, mais dont il faut souligner l'importance. Je veux parler du rôle de la sexualité. L'union charnelle n'était pas interdite aux simples croyants, parce que leur état spirituel ne les libérait pas des appétits, et aussi parce que des naissances étaient indispensables aux transmigrations purificatrices. Elle était, par contre, absolument indigne des Purs. Mais entre ces deux extrêmes, la sexualité ne fut-elle pas une voie qu'il serait aussi présomptueux de nier *a priori* que de vouloir préciser trop ? Nobles et poètes, chevaliers et troubadours avaient des dames, leurs « *amasiae* », qui pour les seconds n'étaient jamais des épouses, et pour les premiers ne l'étaient que fort exceptionnellement. On pense évidemment à l'épouse rituelle des réalisations tantriques, qui, elle aussi, ne peut être que par une chance assez rare l'épouse selon le monde. Y avait-il comme dans le Tantrisme, au moins dans certains cas, réalisation spirituelle par l'union physique, et par la non-consommation dans la consommation charnelle ? l'affirmation (10) que la dame est Jouvence évoque, d'autre part, les recettes d'immortalité du Taoïsme, constituées par de semblables pratiques. Celles-ci n'étant, par ailleurs, nullement ignorées de l'ésotérisme musulman, et la dette des troubadours envers les poètes que cet ésotérisme inspirait ne faisant plus de doute, il y a là d'indéniables vraisemblances. Ou ne s'agissait-il que d'une « alchimie » sans pratiques charnelles, de transmutation du psychique en spirituel

(9) *Creator... habuit duos filios Christum et Diabolum.* (Pierre des Vaux de Cernay : *Historia Albigensium*).
(10) En particulier par Guillaume de Poitiers.

par la chasteté prise en son sens littéral ? Seules semblent conservées, répétons-le, certaines classes avancées, mais non accomplies, de la société cathare. Si les Purs voyageaient avec une compagne qu'ils faisaient passer pour leur épouse, logeant avec elle dans les auberges, ce devait bien être dans le seul but de donner le change. Et l'épreuve dont, selon certains textes, un couple, « *nudus cum nuda* », doit sortir vainqueur, peut-bien n'être, toujours s'agissant de Purs, qu'une rigoureuse épreuve d'ascétisme. N'oublions pas, cependant, qu'une des signification de la croix carrée des Cathares, héritée des Manichéens, était l'union du masculin symbolisé par l'axe vertical, et du féminin symbolisé par le bras horizontal : équivalent du *yin-yang* taoïste, rappel et promesse de l'Androgyne primordial.

Charles VACHOT.

TEXTES DU BENJAMIN MAJEUR DE RICHARD DE SAINT-VICTOR SUR LA CONTEMPLATION ET SES GRACES

LIVRE CINQ (suite et fin)

CHAPITRE XIV

Le troisième mode d'excessus surgit de la grandeur de la joie (jucunditas) (*)

Il reste maintenant à montrer, en troisième lieu, comment l'esprit humain, sous l'effet de l'ampleur de la joie et de l'exultation, tombe en extase et se dépasse lui-même. Ce mode de dépassement me semble très bien traduit par ces mots du Cantique des Cantiques que nous avons citées en troisième lieu : « Quelle est celle-ci qui monte du désert, ruisselante de délices, appuyée sur son bien-aimé ? » (1).

Si par le désert, on comprend à juste titre le cœur humain (2) que sera « celui qui est monté du désert », sinon l'*excessus* de l'esprit de l'homme ? L'intellect humain (*humanus animus*) monte comme du désert lorsque, par l'*alienatio mentis*, il passe au-dessus de lui-même, et que, se désertant totalement lui-même et traversant jusqu'au ciel, il s'immerge tout entier lui-même dans les seules réalités divines par la contemplation et l'amour (*devotio*).

(*) Suite aux textes publiés dans les *E.T.* de septembre-octobre, de novembre-décembre 1965, pp. 204-219 et 259-267, et de janvier-février 1966, pp. 34-44.

(1) *Cant.* VIII, 5. Cf. l'annonce de ces trois degrés successifs : la *devotio*, l'*admiratio* et l'*exsultatio* in *E.T.* nov-déc. 1965, pp. 259-261.

(2) Rapprocher ceci de ce que Richard a déjà dit du « désert » au chapitre VI de ce Livre V, *E.T.* 1965, p. 263.

La cause de cette ascension spirituelle est évidemment liée au fait que celle qui monte est décrite comme ruisselante de délices. Que signifie « ruisseler de délices » ? N'est-ce pas déborder de la plénitude des joies spirituelles ? Qu'est-ce, dis-je, que cette abondance de délices ? N'est-ce pas l'abondance de la vraie douceur (*suavitas*), les dons du ciel et la joie répandue à flot ? De ces délices, les fausses richesses ne peuvent jamais procurer ni l'abondance ni la joie véritable, et, d'ailleurs, elles ne seraient pas fausses si elles donnaient réellement des délices vraies et leur plénitude. Peut-on vraiment dire qu'ils possèdent des délices (ne disons pas qu'ils en « ruissellent » !), ceux qui, selon la sagesse du bienheureux Job « comptent que les délices se trouvent sous les ronces » ? (3). Certes ces richesses extérieures et mensongères, les impies aussi peuvent les posséder, alors que, pourtant, ils ne peuvent nullement posséder la joie véritable, ou alors, devrons-nous faire mentir celui que nous entendons affirmer avec vérité parmi les prophètes : « Ce n'est pas aux impies de se réjouir, a dit le Seigneur » (4) ?

C'est pourquoi, chaque fois que tu n'as plus les délices intérieures et véritables, même si tu surabondes de richesses extérieures, tu peux vraiment chanter avec le prophète : « Car je suis malheureux et pauvre » (5). N'était-il pas un Roi puissant et riche, et le prince des peuples, celui qui disait cela ? Quelles seront donc ces richesses, qui pourront donner les délices dans l'abondance desquelles il faut rester indigent et mendier ailleurs la joie véritable ? « Pour moi, dit le prophète, je suis pauvre et indigent, le Seigneur s'inquiète de moi » (6). Ainsi, tu ne dois espérer posséder le flot des délices et l'abondance des joies véritables, et tu ne peux les obtenir, que de cette joie intérieure de l'esprit et de cette douceur divinement infuse : « Quelle est celle-ci, dit l'Ecriture, qui monte du désert, ruisselante de déli-

(3) Nous n'avons pas pu retrouver cette citation au chapitre XX du livre de Job, qu'indique la Patrologie de Migne.

(4) *Isaïe* XLVIII, v. 22 (Vulg.).

(5) *Psaume* LXXXV, v. 2 (Vulg.).

(6) *Psaume* XXXIX, c. 18 (Vulg.).

ces ? » Elle ne dit pas « ayant des délices », mais « ruisselante de délices », car ce n'est pas n'importe quelle expérience de ces délices qui produit et parachève cette montée du désert, mais leur ruissellement.

Or, il est évident que, tant que nous avançons, nous ne pouvons posséder d'une manière continue, en cette vie surtout, ces délices. C'est pourquoi, au moment où l'âme n'a pas ce ruissellement, elle n'est pas plus capable de faire cette « montée » dont nous parlons ici, que de ruisseler de délices dans cette montée. Je crois en effet que monter en ruisselant (de délices) diffère de ruisseler (de délices) en montant, comme c'est encore autre chose que le ruissellement soit la cause de la montée (7). Le ruissellement des délices est la cause de l'ascension (spirituelle) lorsque, par l'infusion de cette douceur divine qu'elle perçoit dans son intériorité, l'Ame Sainte ne se possède plus elle-même à cause de sa joie et de son exultation. Si grandes sont cette exultation et cette joie, qu'elles la font se répandre au-dessus d'elle-même, et la ravissent au-dessus d'elle-même. Ainsi, en vérité, une joie (*laetitia*) puissante et immense, en s'accroissant jusqu'à dépasser le mode humain, élève l'homme au-dessus de l'homme, et l'ayant ainsi élevé au-dessus de l'homme, le tient en suspens (dans la contemplation) des réalités les plus hautes.

Nous pouvons chaque jour observer le même phénomène chez les animaux : souvent en effet dans leurs jeux ils bondissent et élèvent leurs corps un instant en l'air. Les poissons par exemple, lorsqu'ils jouent dans l'eau, s'élèvent au-dessus de l'eau et dépassent les limites de leur habitat naturel, lorsqu'ils se maintiennent un instant dans le vide. De même, sans aucun doute, l'Ame Sainte, tandis qu'elle est arrachée d'elle-même par le choc intérieur de son bondissement (*tripudium*), contrainte de passer au-dessus d'elle-même par l'*alienatio mentis*, entièrement captivée par les choses célestes et submergée tout entière dans les spectacles angéliques,

(7) La suite du texte nous autorise à lire ici *ascendendi* au lieu de *affluendi*.

l'Ame Sainte dis-je, semble avoir passé au-delà des limites de ses possibilités naturelles. De là les paroles du prophète (David) : « Les montagnes sautèrent comme des béliers, et les collines comme les agneaux des brebis » (8).

Qui ne voit qu'il est surnaturel, ou plutôt contraire à la nature, que les montagnes ou les collines, comme des béliers ou des agneaux qui jouent, fassent des bonds au-dessus du sol et s'élèvent en l'air ? Quand l'homme est transporté au-dessus de l'homme, n'est-il pas comme une terre suspendue au-dessus de la terre, lui à qui il est dit, lors du blâme (encouru par Adam), par la voix du Seigneur : « Tu es terre et tu retourneras à la terre » (9). Si élevé soit-il par la grandeur de sa vertu, et même s'élèverait-il vers le haut comme les collines ou plutôt comme les montagnes, pourtant il est terre, et c'est à juste titre qu'il est appelé terre aussi longtemps qu'il habite des maisons de terre battue et que son origine (*fundamentum*) est terrestre. D'où ces paroles du Sage : « pourquoi s'enorgueillit ce qui est terre et poussière ? » (10). Si donc nous nous bornons à une simple explication, il suffit peut-être de dire cela : les montagnes et les collines bondissent comme des béliers et des agneaux, cela signifie que la nature humaine s'élève au-dessus de la nature humaine (*humanam naturam ultra humanam naturam ascendere*) chez les hommes supérieurs et très saints, et que, sous l'action du flot puissant de la joie et de l'exultation, elle passe au-dessus d'elle-même par l'*alienatio mentis*. Voici donc, je l'espère, que par cet exemple évident nous avons montré que grâce à la grandeur de l'exultation se produit parfois l'*excessus* de l'esprit humain.

Mais si quelqu'un ne se contente pas de ce que nous avons dit de la comparaison des brebis, et s'il s'attache avec plus d'insistance à la signification de chaque (catégorie, c'est-à-dire les béliers et les agneaux), qu'il rappelle à sa mémoire les quatre-vingt-dix-neuf brebis que le Pasteur suprême laisse

(8) *Psaume* CXIII, v. 4 (Vulg.).
(9) *Gen.* III, 19.
(10) *Eccl.* X, 9.

dans les (cieux) les plus élevés, quand il vint chercher celle qui avait péri sur la terre. Que celui qui le peut réfléchisse donc combien il serait grand, combien il serait beau que les montagnes de cette terre qui est nôtre (11), emportées par leur joie, s'élancent vers les hauteurs comme celles (dont parle le prophète), et que cette nature (humaine) qui est nôtre, sous le choc de son exultation fasse des bonds à la ressemblance des anges ! Si, donc, dans les béliers nous voyons les ordres les plus élevés des anges, et dans les agneaux les ordres moins élevés (12), nous savons pourtant aussi que ces béliers (je veux dire les ordres les plus élevés des anges), dans les jeux admirables de leur joie et les transports de leur contemplation vont au-dessus d'eux-mêmes et qu'en se fixant dans les (régions) supérieures (13), ils ne contemplent au-dessus d'eux-mêmes que l'Essence créatrice de toutes choses et ne voient pas où, mieux qu'en Elle-même, sa Puissance et Sa Sagesse pourraient être contemplées et admirées. Les ordres moins élevés des anges qui semblent désignés par les agneaux, lorsqu'ils sont transportés au-dessus d'eux-mêmes, trouvent dans ce soulèvement ces esprits angéliques qu'ils voient s'élever au-dessus d'eux par un merveilleux privilège de leur dignité comme un miroir dans lequel ils peuvent contempler l'admirable Majesté Suprême et voir comme en un miroir.

Si donc l'on interprète bien les contemplatifs par les montagnes, et les spéculatifs par les collines,

(11) C'est-à-dire : qui symbolise l'homme.

(12) Dans ses *Adnotationes in Psalmum CXIII*, Richard précise que par les béliers, il entend les Séraphins, les Chérubins et les Trônes, et par les agneaux les Puissances, les Archanges et les Anges. (P.L. 196, c. 342).

(13) On voit que cette contemplation « per speculum » se situe déjà à un degré très élevé puisqu'il s'agit de celle des Puissances, Archanges et Anges voyant le reflet de la splendeur divine dans les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. Quant aux contemplatifs, ce sont ceux qui « voient face à face » comme le dit Richard dans son commentaire du Ps. CXIII : « Par les contemplatifs, nous devons comprendre ceux auxquels il est donné de voir face à face, ceux qui en contemplant, le visage découvert (*revelata facie*), la gloire du Seigneur, voient la Vérité sans voile, dans sa pureté, sans miroir et sans obscurité ».

vois combien il est juste de dire que les montagnes exultent comme des béliers, et les collines comme des agneaux ! Bien qu'en effet la *contemplatio* et la *speculatio* soient employées souvent l'une pour l'autre et que, sur ce point, les Ecritures souvent confondent et cachent le caractère propre de leur signification, cependant nous parlons plus justement et d'une manière plus appropriée de *speculatio,* lorsque nous voyons la Vérité dans sa pureté sans aucun écran et sans le voile des ombres. C'est pourquoi les collines exultent comme les agneaux, lorsque l'allégresse (*tripudia*) immense de leur fête intérieure les élève jusqu'au-dessus d'elles-mêmes, au point qu'elles puissent voir *per speculum et in aenigmate* (14) les arcanes des secrets célestes. Et les montagnes exultent comme des béliers, quand les plus grands (parmi les contemplatifs), dans les transports de leur joie, voient dans la vérité pure et absolue ce que les plus petits, comme nous venons de le dire, ne voient que *per speculum et in aenigmate.*

(*A suivre*)

Richard De SAINT-VICTOR

Traduit du latin et annoté par

Hélène MERLE

---

(14) Rappelons le texte de Saint Paul : « Maintenant nous voyons dans un miroir et dans l'obscurité, mais alors nous verrons face à face » (I *Cor.* XIII, 12).

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE "OM"

4. "Om" et "Amen". (*)

En tenant compte des constatations précédentes, il semble probable que, du fait de ce sens spécial de « sceau » relevé dans son cas islamique, *l'amen* des diverses traditions sémitiques ou apparentées se rattache finalement à une origine égyptienne, et plus spécialement au nom divin *imn*, transcrit habituellement « Amon », mais dont on ignore la voyellation exacte, auquel on reconnaît la signification de « caché » et « mystérieux » (1). Plus exactement, ce nom par sa racine se rapporte au « monde invisible » ; en égyptien *imn-t* désigne l'« Occident » en tant que « lieu d'occultation du Soleil », et Osiris, qui correspond au « Soleil nocturne », fut appelé lui-même *Hnty Imn-tt*, le « Seigneur de l'Occident » (2).

Il est, en tout cas, certain que dans l'histoire sacrée, telle qu'elle ressort de la Bible tout au moins, *l'amen* n'apparait qu'avec la sortie d'Egypte des Fils d'Israël. Il est d'ailleurs vraisemblable qu'il faisait partie de l'héritage égyption dévolu alors de quelque

(*) Voir *E.T.*, mars-avril, mai-juin, nov.-déc. 1964, janv.-févr., mars-avril 1965, mars-avril 1966.

(1) Ceci vient dans le sens de ce que disait encore René Guénon dans la suite du texte que nous venons de citer dans une note précédente : « Quant au nom du dieu égyptien *Amon*, bien que sa forme soit identique [à celle d'*amen*], il a une signification différente, celle de « caché » ou de « mystérieux » ; il se pourrait cependant qu'il y ait au fond ,entre toutes ces idées, plus de rapports qu'il ne semble à première vue » (*Etudes sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 179). — On s'aperçoit que c'est l'idée de « sceau » ou de « cachet » qui pourrait établir un tel rapport.

(2) Ce titre avait été porté à une époque antérieure de l'histoire traditionnelle de l'Egypte par *Anubis*, le dieu à la tête de chien, qui d'ailleurs était considéré comme fils d'Osiris, ou encore de Rê, aspect diurne du même principe « solaire ».

façon à Moïse et son peuple. Cependant, le mot proprement égyptien, du fait de son entrée dans un autre contexte linguistique (où la racine sémitique *amn*, dont on a *emûnah*, la foi, notion si caractéristique de la modalité « religieuse » de la tradition, devait exercer une influence certaine) et du fait d'un emploi rituel nouveau (car il s'agissait d'une législation révélée autonome), se trouvait plus ou moins voilé quant à ses propriétés originelles. Cependant il faut tenir compte aussi que son inclusion dans une tradition de formulation nouvelle, comme celle apportée par le message moïsiaque, avait dû donner lieu à une adaptation prophétique proprement dite, et que cela lui conférait nécessairement certains caractères nouveaux. Une donnée islamique peut éclairer ce point de l'histoire traditionnelle du mot sacré *Amen*.

L'Envoyé d'Allah a déclaré qu'il avait reçu la parole *âmîn* par une révélation privilégiée et qu'« avant lui, seul Aaron pourrait l'avoir déjà reçue, du fait que lorsque Moïse invoquait l'assistance divine (*kâna yad'u*), Aaron appuyait de son *amen* (*yuamminu*) » (1). Il est question donc de *l'amen* à fonction « confirmative » non pas de celui à fonction « affirmative ». Il faut d'ailleurs remarquer que ce n'est pas le seul fait que quelqu'un accompagne un autre de son *amen* qui est la preuve de la réception de *l'amen* de la façon privilégié qu'avait eue le Prophète Mohammad, car dans ce cas lui qui connaissait la tradition judéo-chrétienne de *l'amen* (liturgique ou orationnel), ne se serait pas exprimé de façon dubitative. Le Prophète devait avoir en vue une réception par révélation directe et impliquant une science et un pouvoir opératif qui ne pouvaient être reçus que de cette façon.

***

Si maintenant on considère la structure littérale des deux mots *Om* (*AWM*) et *Amen* (*AMN*) on s'aperçoit qu'il s'agit fondamentalement d'un même vocable constitué originairement de deux éléments *A* et

(1) Voici les paroles complètes d'un des hadits qui concernent ce point : « On m'a conféré trois taillons : on m'a conféré la prière par rangées, on m'a conféré la salutation de Paix (*as-salâm*) qui est le mode de salutation des êtres au Paradis et on m'a conféré *l'amîn* qui n'avait reçu aucun de ceux qui étaient avant vous, à moins qu'Allah ne l'ait conférée à Aaron, car lorsque Moïse invoquait l'intervention divine Aaron appuyait de son *amîn*. »

M, qui correspondent aux points extrêmes de son vocal, le premier constituant sa manifestation primordiale, le deuxième son extinction finale (1). Le troisième élément qui intervient dans la constitution de chacun des deux mots diffère, par contre, et joue d'ailleurs un rôle différenciateur : dans un cas, du fait que le *u* qui intervient dans *Aum*, signifie « élévation » (*utkarsha*), on a le Verbe à fonction ascendante et résorptive ; dans l'autre, du fait que le *n* qui conclut le terme *amn*, voyellé *Amen* ou *Amin*, comporte un sens d'enveloppement et de conservation (2), on a le Verbe à fonction confirmative et conclusive. Répondant à des remarques que nous venions de faire à ce propos, René Guénon nous disait de son côté ceci, qui garde son intérêt même indépendamment de nos propres considérations : « Au sujet d'*Aum* et *Amin*, le rapport dont vous parlez est peut-être indiqué en effet d'une certaine façon par le fait que le *wâw* représente l'union des deux autres termes, tandis que le *nûn* représente leur produit » (*Lettre* du 28 février 1949).

Le troisième élément de chacun des vocables dont nous traitons pourrait, effectivement, n'être qu'une modification secondaire et logiquement ultérieure, d'un même vocable originellement bilittère. On peut remarquer aussi que les domaines géographiques où s'étendent les traditions possédant l'un ou l'autre de ces deux vocables sacrés trilittères et en quelque sorte complémentaires entre eux, se situent sur une ligne est-ouest, et plutôt méridionale quant à ses origines tout au moins. D'ailleurs le domaine originel du monosyllabe *om*, sous une de ses modalités reconnaissables, car il est par endroits prononcé *âm* (3), est le Sud asiatique et les îles du Pacifique. On le

(1) On peut remarquer en outre qu'en arabe les lettres correspondantes, l'*alif* et le *mîm*, sont respectivement des symboles du principe et de la mort.

(2) Voir René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. XXIII : *Les mystères de la lettre Nûn*. — On peut remarquer aussi que le *nûn* comme lettre et comme morphème de désinence (le *tanwîn*) est l'élément terminal caractéristique des versets du Coran, ce qui souligne la fonction synthétique de cette dernière révélation du Verbe légiférant dans le cycle traditionnel de notre monde.

(3) Telle est sa prononciation dans l'Inde même chez les populations du Sud qui parlent le tamil et le malayalam. Il en est de même chez des peuplades de l'Océanie (Nouvelle Guinée). On pourrait même penser que l'on a là des traces du bilittéralisme originel dont nous parlions plus haut.

trouve même par une sorte d'émigration extrême chez les Araucans du Chili auxquels d'ailleurs on reconnaît une origine « océanienne ».

***

Pour ce qui est des Araucans, voici d'après une relation faite par un ecclésiastique catholique (R.P. Emile Housse : *Une épopée indienne*, Plon 1939), tout d'abord la description (p. 106) d'une cérémonie qui accompagne un sacrifice propitiatoire officié par une Machi (sorte de « druidesse » dit l'auteur) : « Pages et chevaliers noirs dansent à reculons, suivis de la druidesse, du chef de fête qui la guide, des musiciens avec sifflets et flûtes, et des groupes du peuple. Tous sautent en mesure, au son des instruments. A chacune des strophes chantées par la Machi, tous répondent par une exclamation prolongée « *ô-ô-ô-om !* » Vingt-quatre fois la procession fait ainsi le tour de l'autel rustique ».

Voici, maintenant, une autre cérémonie pendant laquelle la prononciation du vocable précité est associée à des éléments symboliques qui corroborent son identification avec l'*om* hindou.

Il s'agit d'un rite préparatoire d'une consécration de Machi ; ce rite comporte l'érection d'une échelle sacré le *réhué :* « Au signal donné par le maître de cérémonie, flûtes, cornettes et tambours rassemblent le peuple qui se range en cercle. Au pied de l'autel, des druides égorgent les agneaux, offerts par la famille, leur tranchent l'oreille droite, la trempent dans le sang qui coule de l'incision et l'élèvent, à bout de bras, de la main droite. Ils se tournent alors vers l'Orient, ainsi que la Machi principale, qui prononce une prière : « O Dominateur et Père des hommes, (...) Accorde-nous, pour les semailles, beau temps et pluie, afin que nous ayons de quoi vivre ! Ne nous envoie pas de déluge. Que, par ta volonté, nous jouissions du bonheur ! *O ô ! O om ! Ou Oum !* »

« Et dans une formidable clameur la multitude répète cet ainsi soit-il final. A ce moment, les sacrificateurs rendent l'oreille des agneaux au propriétaire de chaque bête. Celui-ci, à son tour, formule à haute voix une supplication. Après quoi, il dépose cette oreille sur l'autel, à côté du récipient où les druides versent le sang des victimes. Les animaux sont ensuite dépecés. Au donateur reviennent la tête et la moitié du corps coupé en long ; l'immolateur a l'autre moitié. Quant au cœur, il est suspendu à l'une des

branches du canélo. A côté, les invités généreux accrochent les poules tuées qu'ils offrent pour la fête.

« Aussitôt la musique reprend, et accompagne une ronde générale que précipite l'enthousiasme : les gens à pied tournent autour du réhué, en sautant et se dandinant ; les cavaliers décrivent, à toutes brides, de larges cercles. Tous, sans exception, hurlent des « *ô-ô-ô- om !* » sans fin ». (*id.*, p. 100).

Ayant eu l'occasion de faire part à René Guénon de cette constatation et de commenter quelque peu le document, nous eûmes la réponse suivante :

« Ce que vous me dites au sujet de l'existence du mantra « Aum » chez les Araucans est réellement très intéressant, et je n'en avais jamais entendu parler ; votre remarque au sujet de l'offrande de l'oreille et de sa relation avec le son primordial me paraît tout à fait justifiée ; et il est sûrement très remarquable aussi de retrouver ainsi ce mantra dans une région où on ne peut certainement pas dire qu'il soit venu de l'Inde ». (*Lettre* du 21 janvier 1949).

***

Pour être tout à fait clair quant au sens de ces constatations, nous devons ajouter que contrairement à ce que l'on pourrait penser d'après les notions générales concernant les origines pré-indiennes de la tradition hindoue, le vocable *om* n'est pas de provenance nordique et n'est pas indo-iranien. Cette donnée linguistique si fondamentale pour la symbolique ainsi que pour la technique rituelle et spirituelle de l'hindouisme ne figure pas, en effet, dans les premiers textes védiques, ceux du Rig-Vêda avant tout, comme non plus dans ceux de la tradition mazdéenne à laquellee on reconnaît d'autre part une communauté de berceau avec l'hindouisme avant leur constitution en tradition indépendante. D'autres textes védiques établis ultérieurement dans leur forme actuelle tout au moins, possèdent le monosyllabe sacré, même allié aux versets tirés du Rig-Vêda (comme dans le cas de la *gayatri*) mais cela montre plutôt que les textes respectifs furent constitués par une combinaison avec des éléments appartenant aux traditions aborigènes de l'Inde (1).

(*A suivre*)

Michel VÂLSAN.

(1) La docrine de la *Trimurti* ne figure pas non plus dans le Rig-Vêda, et on peut penser que la relation symbolique que cette doctrine présente avec les éléments constitutifs d'*Om* la soumet à une explication historique analogue.

LES REVUES

The Mountain Path (Editor : Arthur Osborne) est une revue trimestrielle publiée depuis quelques années par les dirigeants de l'Ashram de Tiruvannamalai où avait résidé Shri Râmana Maharshi. L'éditorial du nº 1 (janvier 1964) justifiait cette publication par le désir de maintenir en actualité l'enseignement du Maharshi. Il ajoutait aussitôt que « le but de cette revue sera de mettre en évidence la sagesse traditionnelle de toutes les religions et tous les âges, tout spécialement par le témoignage de leurs saints et leurs mystiques, et de clarifier les voies accessibles à ceux qui cherchent dans les conditions de notre monde moderne ». Comme on le voit, ce but, distinct du premier, serait assez proche de celui des « Etudes Traditionnelles ». Sans nous arrêter maintenant à quelques notes discordantes émanant de temps à autre de l'éditeur lui-même, et à propos de René Guénon notamment, de fait, les différents numéros présentent des contributions d'auteurs appartenant à diverses formes traditionnelles mais aussi à des courants et des mouvements modernes ; ces contributions sont, par la force des choses, assez mélangées et aussi d'un niveau inégal, mais celles qui concernent l'Inde sont souvent intéressantes : tout particulièrement la série de relations provenant soit de très anciens fidèles de Sri Râmana soit même de simples visiteurs occasionnels, qui rapportent des souvenirs personnels et des anecdotes sur le Maharshi ; ces textes complètent très heureusement les données biographiques que nous connaissions jusqu'ici par les livres de Paul Brunton et d'Arthur Osborne ainsi que par les éditions de Jean Herbert. Nous réservant de revenir, à une autre occasion, sur une grande partie de cet imposant matériel, nous relèverons aujourd'hui deux études concernant Arunachala, le Mont Rouge, et signées T.K.S. (1), dans les numéros d'avril et juillet 1964, respectivement intitulées : « Les secrets d'Arunachala » et « La Mythologie d'Aruna-

(1) Une note d'introduction, quelques références dans les différents numéros et enfin une notice nécrologique dans le numéro d'avril 1965, nous apprennent que l'auteur était Sri T.K. Sundaresa Iyer, un des plus anciens fidèles du Maharshi — auprès duquel il passa près de cinquante ans — brahmane de stricte orthodoxie et très versé dans les traditions anciennes de l'Inde.

chala ». Toutes deux font ressortir de façon frappante l'importance exceptionnelle de cette montagne dans la géographie spirituelle de l'Inde, importance attestée tant par d'anciens textes sacrés que par les mythes et légendes populaires ; et de ce fait, l'établissement de Sri Ramana Maharshi à Arunachala revêt une signification toute particulière pour son propre cas spirituel.

Nous préférons examiner, pour commencer, la seconde étude, portant sur la « Mythologie », mais nous estimons opportun de citer tout d'abord ce passage du Skanda Purana que T.K.S. a placé en exergue de son premier texte, sur les « Secrets d'Arunachala » et qui donne la définition principielle en quelque sorte de cette montagne sacrée :

« C'est là le Lieu Saint ! De tous les lieux, Arunachala est le plus sacré : c'est le Cœur du monde. Connais-le comme le Secret et Sacré Cœur Central de Shiva ! En ce lieu, Shiva demeure toujours en tant que le glorieux mont Aruna. »

Puis, nous laisserons en gros parler l'auteur de l'article, sauf à alléger son texte de certaines particularités de style. Il commence par relater les termes dans lesquels Shiva Lui-même — sous la forme d'un vieux brahmane rencontré sur le bord du chemin, près d'Arunachala — expliqua, au grand saint-poète tamil Gnana Sambanda, Son apparition sur terre, en tant qu'Arunadri, l'« Effulgent de Soi-même », à l'endroit où sa réalité demeura finalement sous la forme nouvelle de cette montagne sacrée :

« Arunachala est la base primordiale de l'univers. Il est la manifestation de Sambhu (Shiva) qui dans les temps anciens apparut comme une colonne de feu pour régler une dispute qui s'était élevée entre Brahmâ et Vishnu. Tous les deux étaient des manifestations procédant de Sadashiva, dont c'était la volonté d'apparaître comme multiple. En tous deux le sens de l'ego s'éleva, chacun se considérant plus grand que l'autre, et la lutte entre eux faisait rage au point que l'univers fut en danger de destruction. Alors Shiva Chandrasekara (Seigneur du Croissant lunaire) décida qu'il devait affirmer Son autorité souveraine pour le salut du monde. Il apparut alors, comme une immense colonne de feu, entre les deux dieux en lutte. Ceux-ci furent perplexes en voyant cette colonne de feu transcendant les extrémités de l'univers. Ils acceptèrent que celui des deux qui pourraient atteindre l'une ou l'autre des extrémités de la colonne fut déclaré le plus grand. Vishnu prit la forme du sanglier Varaha et commença à creuser vers le bas à travers les mondes ; Brahmâ, sous la forme d'un cygne, prit son essor vers les hauteurs.

« Malgré même que Vishnu descendit ainsi jusqu'au quatrième monde inférieur, il ne put trouver le terme recherché, et revint, reconnaissant sa défaite. Brahmâ aussi échoua dans sa recherche de l'extrémité supérieure, mais en vol il saisit une fleur qui tombait alors du paradis et, la ramenant avec lui, prétendit avoir atteint

le sommet de la colonne, où il l'aurait cueillie. » (1). L'histoire dit que Vishnu admit franchement son échec, et que Brahmâ lui-même, obligé d'avouer sa supercherie, reconnut son insuccès.

« Apparaissant devant eux, le Suprême Seigneur bénit Vishnu pour sa sincérité mais quant à Brahmâ il le maudit, disant que pour cette offense, aucun temple ne lui serait dédié. Et effectivement, jusqu'à ce jour, des temples sont élevés à Shiva et à Vishnu, mais pas à Brahmâ. En ce temps, Brahmâ avait une cinquième tête qui s'élevait au-dessus des quatre visages avec lesquels il est maintenant dépeint, mais Shiva en colère l'abattit... Ensuite, est-il dit, Vishnu intercéda par une prière au Seigneur, Lui rappelant que Brahmâ est le Seigneur des quatre Vêdas, auxquels ses quatres visages correspondent et que les Vêdas ne sont pas simple sens doctrinal (*meaning*), mais le son primordial par lequel l'univers est originellement créé et maintenu en existence ; et que si le Seigneur des Vêdas était détruit l'univers tomberait en ruine. A ceci Sambhu (Shiva) répondit que Brahmâ restera toujours le Seigneur des Vêdas, et que tout lieu où les Vêdas seraient chantés deviendraient simultanément son temple. Et ainsi en a-t-il été et en est-il toujours depuis.

« Alors les deux dieux prièrent Shankara (Shiva) de résorber Son effulgence (trop aveuglante) et de laisser la colonne de feu assumer l'apparence corporelle d'une montagne, telle que le monde put en être béni et non détruit ; entendant gracieusement leurs prières, le Seigneur résorba l'effulgence en Lui-même, et prit la forme de ce mont Aruna, tel que ceux qui viennent à lui, ou simplement se tournent vers lui dans leur cœur, puissent être bénis dans cette vie et ultérieurement atteindre la Délivrance ; chaque année, au festival, à la pleine lune du mois de Kartikai (en octobre ou novembre, selon le calendrier occidental) un Feu sacré de beurre clarifié, offert par les adorateurs, est allumé sur le sommet d'Arunachala pour rappeler sa nature réelle de colonne de feu. »

Le Feu sacrificiel mentionné en dernier lieu est le fameux *Darshan* qu'on traduit par « Signal », en anglais *Beacon*, mais qui signifie plus exactement la Vue ou le Spectacle Théophanique par excellence.

Naturellement la substitution de la montagne Aruna à la Colonne de Feu, décrite explicitement comme une occultation de réalité primordiale, constitue une réadaptation à des conditions cycliques changées qui comportent implicitement un éloignement des modalités sattwiques origi-

(1) On interprète la fouille de Vishnu vers le bas comme celle de l'ego qui s'enfonce indéfiniment dans l'obscur et le concret, et l'ascension de Brahmâ, comme l'effort spéculatif de l'intelligence ; la fleur saisie au passage représente une intuition fugitive du Paradis prise pour l'Illumination même.

nelles. Mais cette version des faits fabuleux qui président à l'institution d'Arunachala comme lieu du culte de Shiva, n'est en vérité que la forme simplifiée d'une série de transformations successives correspondant aux différents âges du monde. Dans un autre cycle légendaire que rapporte également l'auteur de l'article, et qui concerne le sens des rites institués au Mont Aruna et des exercices ascétiques qui y sont pratiqués, il est dit encore à ce sujet : « Dans le Satya-Yuga, Arunachala était feu visible (la radiance de la Vérité nue et visible) ; dans le second âge, c'était un monceau de pierres précieuses (les trésors inépuisables des pouvoirs et expériences spirituelles apparents et accessibles à tous) ; dans le troisième il était d'or, et dans ce Kâli-Yuga c'est un mont de terre et de pierres, sa radiance (étant) cachée ».

L'auteur précise en outre les vertus, subsistantes néanmoins, du lieu sacré : « En tout temps, mais spécialement dans des occasions fastes, comme Shivaratri (la Nuit de Shiva) et Kartikai, quand un Feu sacrificiel est allumé sur le sommet, des Dêvas et d'invisibles Richis font le tour d'Arunachala, bénissant les humains qui processionnent autour de la montagne, et accomplissant leurs vœux. Il n'y a pas d'endroit plus sacré. Le mont Kaïlas est la demeure de Shiva, mais Arunachala est Shiva lui-même. » Ces traditions se trouvent incluses dans les récits concernant Uma, l'épouse de Shiva, connue aussi comme Gowri et comme Pârvati ; celle-ci ayant, par jeu, fermé les yeux du Seigneur avec ses mains, amena la dissolution de l'univers qui ne saurait subsister que par le regard de Shiva. Cela n'affecta pas Shambu (Shiva) Lui-même, mais toutefois Uma, sa Shakti, dut faire pénitence avant d'être réunie au Seigneur. C'est alors que commence le riche et complexe cycle des Tapas (pénitences) d'Uma, dont il n'est pas possible de donner ici un exposé complet et dont nous ne retiendrons que ce qui a un rapport plus direct avec la signification d'Arunachala. Par injonction de Shiva, Uma va à la montagne sacrée pour faire pénitence à l'Ashram du Richi Gautama (autre personnage que le Bouddha). Une des instructions qu'elle reçoit de ce guru révèle l'origine et le sens de la circumambulation autour d'Arunachala : « Une fois Brahmâ créa une belle jouvencelle pour éprouver les yogis dans leur tapas, mais elle était si enchanteresse que Brahmâ lui-même en tomba amoureux et la poursuivit. Elle se changea en une biche pour lui échapper et il lui donna la chasse sous forme de cerf. Alors elle se changea en une oiselle et lui en mâle de la même espèce. Sous forme d'oiseau elle vola et cria « Arunachala, je me soumets à Toi ! » Immédiatement un chasseur sortit de la colline pour la protéger. Brahmâ fut libéré de l'illusion du désir et pria pour son pardon ; Shiva dit : « Tu es lavé de tes péchés par la simple vue d'Arunachala. Je suis l'effulgence d'Arunagiri, le Suprême Tout. Tourne autour d'Arunachala en silence cent fois et

tu seras purifié ». Brahmâ en fit ainsi et devint Seigneur du paradis de Satyaloka. »

Cette fabuleuse aventure d'Uma est couronnée par la réintégration finale de la Shakti à Shiva Arunachala : « Entourée par les feux des tapas sur chacun des quatre côtés et avec ses yeux levés vers le soleil, Ambika (Uma), la Mère Divine, brillait comme un joyau. Au coucher du soleil, le soir de Kartikai où la pleine lune se leva au-dessus de l'horizon pour regarder splendeur, une lumière radieuse jaillit sur la crête de Sonagiri (Arunachala). Vishnu et Brahmâ apparurent. Uma marcha lentement autour d'Arunachala, chantant des louanges au Seigneur. Soudain, Lui se dressa immobile devant elle, glorieux dans Sa propre radiance. Elle se tint les yeux baissés devant Lui. »

Les paroles que Shiva dit alors à Sa Shakti sont à souligner plus spécialement du fait que toute cette pluralité d'entités divines, aux rapports fort peu systématisables, qui peut être déroutante ou rebutante pour une mentalité du type théologique, se trouve explicitement ramenée à une question de multiplicité théophanique d'un Unique en lequel toutes les formes et tous les aspects apparemment distinctifs et opposés se trouvent finalement confondus et identifiés.

« Oh Dêvi ! dit Shiva, pourquoi devrais-tu souffrir ? N'es-tu pas Une avec Moi et pleine d'adoration dans tous les mondes ? Ne sommes-nous pas Un, comme la lune et ses rayons ? Ne sommes-nous pas unis au-delà du temps et de l'espace ? Je suis Narayana (Vishnu) et tu es Lakshmi (Epouse de Vishnu). Je suis Brahmâ et toi Sarasvati (Epouse ou Shakti de Brahmâ). Je suis l'Océan et toi le Gange. Je suis ahankâra (le sens du « Je ») et toi l'intellect. Je suis Purusha (l'Esprit) et tu es Prakriti (Substance Universelle Primordiale). Tu est cette Shakti qui amène création, préservation et destruction. Imaginer que tu as une existence séparée de moi a amené sur toi toute sa souffrance. Eveille-toi maintenant de cette illusion.

« Disant cela, le Seigneur Paramêswara (le Dieu Suprême) la souleva et elle fut absorbée dans Son être. Fusionnant, ils devinrent un Tout Androgyne, le côté droit rouge et le gauche blanc, le côté droit mâle et le gauche femelle. »

Enfin on peut évoquer dans le même ordre de notions cet antique dicton tamil : « Voir Chindambaram, être né à Tiruvarur, mourir à Bénarès ou même simplement penser à Arunachala, c'est être assuré de la Délivrance » (1).

Nous avons cité peut-être trop de textes *in extenso* pour un simple compte-rendu, mais il nous a semblé intéressant de rapporter ici, dans leur forme spécifique, les plus significatifs de ces documents traditionnels con-

(1) *The Mountain Path*, n° 1, janvier 1964, page 53.

cernant cette montagne sacrée de l'Hindouisme. La signification d'Arunachala est ainsi celle d'une réalité axiale qui ordonne le monde hindou depuis les origines de ses composantes actuelles. Il ne s'agit cependant pas du Méru, la Montagne Polaire et Universelle, qui reste invisible et inaccessible pour l'humanité extérieure, mais d'une réalité sensible qui, dans l'espace propre au monde hindou, joue le rôle d'un point d'émission d'influences spirituelles, lesquelles, en outre, sont qualifiées comme étant de nature shivaïte. Certes, d'autres montagnes ou lieux saints dans le cadre d'autres formes traditionnelles ont joué ou jouent encore un rôle comparable, mais à notre époque Arunachala a brillé universellement du fait de la gloire nouvelle du splendide et pacifique Râmana Maharshi. En effet, pour beaucoup d'Occidentaux qui tournaient leurs regards vers un Orient de lumière et de sagesse, le Maharshi signifia ce *Darshan* flamboyant au milieu de la nuit du monde et au sommet des plus hauts vœux de vérité ; ce sage fut ainsi l'illustration vivante de cette Inde transcendante et pérenniale que nous faisait connaître, à la même époque, René Guénon, dont les livres sur l'Hindouisme et le Vêdanta nous ont proposé un modèle sublime et intelligible de sagesse traditionnelle.

Oswen de LORGERIL.

Dans le *Symbolisme* d'avril-mai, M. Marius Lepage, à l'occasion de l'adhésion de la Loge « Ambroise Paré » à la « Société des Amis de Rabelais et de la Devinière », publie une notice sur cette association littéraire qui a restauré le domaine familial où naquit l'auteur de *Gargantua*, et a obtenu son « classement » par l'Administration des Beaux-Arts. Dans cette notice, M. Lepage rappelle la qualité d'initié attribuée par certains auteurs au Maître de la Devinière ; peut-être aurait-il pu ajouter que la raison principale — sinon la seule — d'une telle « reconnaissance » est l'emploi, par l'« abstracteur de quintessence », d'un langage particulier, véritable « jargon » où l'on trouve des termes hermétiques, parfois déformés de la manière la plus inattendue et la plus « amusante ». La Devinière a été transformée en musée, et M. Lepage trouve « émouvant » d'y voir exposées les œuvres de Rabelais traduites dans les langues les plus diverses, et notamment en russe, chinois et japonais. Nous avouons ne pas partager cet « émoi ». La traduction d'une œuvre initiatique par des profanes, déjà périlleuse dans le cas de langues apparentées, devient une véritable « parodie » quand il s'agit de langues très éloignées de l'originale. Et cela est particulièrement grave en ce qui concerne Rabelais. En effet, le premier résultat d'une telle transposition est de rendre inutilisables certaines « clés » qui permettaient de « restituer » aux termes déformés du jargon leur sens

véritable et initiatique. Dès lors, comment les lecteurs de ces modernes adaptations pourraient-ils « rompre l'os et sucer la substantifique moelle », afin d'entrevoir tout au moins ces « très hauts sacrements et mystères orrifiques » (c'est-à-dire « aurifiques ») dont Rabelais, au début de son œuvre, nous promet la « révélation » ? Ils ne verront que les « voiles » disposés par l'auteur : la vulgarité forcée du style et le cynisme apparent des idées, qui sont bien au nombre de ces « choses fortuites » dont le « mépris », au dire de Maître Alcofribas lui-même, constitue le « vrai pantagruélisme ».

Dans le même numéro, nous lisons la fin du long article de M. Jean Mourgues intitulé *Evangiles*, et que nous avons signalé dans notre chronique de mars. Ici l'auteur parle surtout du Christianisme, et aborde des questions très diverses, telles que la vie cachée de Jésus, le sacrifice, la « limite », etc. Certaines de ses considérations ne manquent pas d'intérêt, mais auraient gagné, semble-t-il, à être formulées dans un vocabulaire plus « technique ». Très conscient de la multiplicité des expressions religieuses de l'Unique Vérité, M. Jean Mourgues n'est pas loin de « reprocher » aux « hommes d'Eglise » leur exclusivisme. Mais il nous semble que l'exclusivisme est un corollaire naturel du point de vue exotérique. Tout ce qu'on peut souhaiter à une Eglise, c'est de compter, parmi ses membres et surtout parmi ses dignitaires, un certain nombre de personnes qui dépassent un tel point de vue, et parviennent ainsi, sous l'influence de l'Esprit, au sens intérieur de leurs Livres Saints, de leurs rites et de leurs symboles. A la fin de son étude, M. Jean Mourgues nous dit : « L'Eglise catholique n'a pas fini de payer la conversion de Constantin ». S'il en était ainsi, cela serait vraiment décourageant. La conversion de Constantin remonte à 314, et nous sommes en 1966... Mais, au fait, pourquoi vouloir faire « payer » à la seule Eglise catholique un événement dont les Eglises d'Orient ont été, aussi bien qu'elle, les bénéficiaires ?

Sous le titre : *La Charte de Cologne, un document maçonnique sensationnel*, la même revue donne la traduction d'un article néerlandais fort intéressant et documenté, comme le sont généralement les études maçonniques publiées en cette langue. La Charte en question, écrite en latin et en caractères « cryptiques » est la « planche tracée » (c'est-à-dire le procès-verbal) d'une assemblée qui aurait réuni à Cologne, à la Saint-Jean d'été de 1535, dix-neuf délégués venus de toute l'Europe « occidentale » (nous avons noté cependant l'absence de délégués portugais et scandinaves). Après être demeurée pendant trois siècles enfouie dans on ne sait quelles « archives », la Charte, en 1816, entra « d'une manière mystérieuse » en la possession du prince d'Orange-Nassau, lequel, bien qu'âgé seulement de 21 ans, venait d'être élu Grand-Maître National du Grand-Orient des Pays-Bas. Le prince communiqua ce document à toutes

les Loges de son obédience, et il s'ensuivit des discussions passionnées, tant aux Pays-Bas que dans le reste de l'Europe, sur l'authenticité de la Charte. L'auteur de l'article ne cache pas qu'en Hollande même, la thèse de l'authenticité est loin de faire l'unanimité. Il pense même que l'entourage maçonnique du jeune prince Frédéric — et surtout son Député Grand-Maitre, Anton Reinhard Falck — voyaient dans la Charte « une base historique pour abolir certains hauts-grades » ; et il trouve étrange « que le document soit venu à la lumière juste au moment où la lutte contre les hauts-grades s'engageait ». Nous mentionnerons aussi l'opinion des principaux historiens de la Maçonnerie : l'Allemand Findel était opposé à l'authenticité ; l'Anglais Gould et l'Américain Mackey rangeaient la Charte parmi les documents « douteux ». Mais peut-être l'auteur de l'article, dans la prochaine étude qu'il annonce, nous apportera-t-il quelque nouvelle lumière sur cette question fort embrouillée.

(*A suivre*).

Denys ROMAN.

REVUES REÇUES

Nova et Vetera, N° 3, juillet-sept., N° 4 oct.-déc. 1965 ; N° 1 janvier-mars et N° 2 avril-juin 1966.

Kairos VII, Iahrgang 1965, Cahiers 3 et 4 ; 1966 Cahier 1.

Tomorrow, Winter 1966.

Le Symbolisme ; N° 372 oct.-déc. 1965 ; N° 373, janv.-mars ; N° 334 août-mai 1966.

Metapsichica, Anno XX, Luglio-Décembre 1965, Fasc. III-IV (Nuova Série Anno I).

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 6-1966

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

67e Année Juillet-Août et Septembre-Octobre 1966 Nos 396-397

"QUI SUIS-JE ?"

Ce traité, appelé en tamil « *Koham ?* » (*Who am I ?* dans les traductions anglaises), est l'un des rares écrits en prose laissés par Shri Ramana Maharshi.

La version française que nous en donnons ici est faite d'après *The collected works of Ramana Maharshi* (Shri Ramanasraman, Tiruvannamalai, South India, 1963). Nous empruntons à cette édition les données bibliographiques suivantes : « Ce traité fut tout d'abord conçu sous forme de réponses que le Maharshi fit à quatorze questions posées par Shivaprakasam Pillai, l'un de ses premiers disciples. Les réponses prirent ensuite la forme d'un exposé suivi. C'est le dernier exposé en prose écrit par le Maharshi. Par la suite il répondit aux demandes de vive voix. Bon nombre de ces enseignements oraux ont été recueillis et quelques-uns ont été publiés par l'Ashram sous forme de dialogues, mais lui-même n'écrivit plus rien d'autre, à l'exception de quelques poèmes. »

Les « Editions Traditionnelles » préparent la publication prochaine en français des « Œuvres complètes » du Maharshi.

***

Tout être brûle du désir d'être toujours heureux, inaffecté par la tristesse ; et chacun a le plus grand amour pour soi-même, ce qui est dû au simple fait que le bonheur est sa vraie nature. Par conséquent, afin de réaliser ce bonheur inhérent et inaltérable qu'il éprouve bien chaque jour lorsque son esprit est plongé dans le sommeil profond il est essentiel qu'il se connaisse. Pour obtenir une telle connaissance la question « Qui suis-je ? » dans la voie de la recherche du Soi est le meilleur moyen.

Qui suis-je ? — Je ne suis pas ce corps physique, ni ne suis les cinq organes de perception sensorielle (1) ; je ne suis pas les cinq organes d'activité externe (2), ni ne suis les cinq forces vitales (3), ni même l'esprit pensant (*manas*) (4). Je ne suis pas non plus cet état inconscient d'ignorance qui retient simplement les *vâsanâs* subtiles (tendances latentes dans le mental) pendant qu'il est libre de l'activité fonctionnelle des organes sensoriels et du mental, et qu'il n'est pas averti de l'existence des objets de la perception sensorielle.

Par conséquent, rejetant sommairement tous les ajouts physiques mentionnés ci-dessus et leurs fonctions, et disant « Je ne suis pas ceci ; non, ni ceci, ni ceci » — ce qui demeure alors distinct et seul par soi-même, cette pure Conscience, est ce que je suis. Cette Conscience est par sa nature même *Sat-Chit-Ananda* (Etre-Conscience-Béatitude).

Si le mental, qui est l'instrument de la connaissance et la base de toute activité, disparaît, la perception du monde en tant que réalité objective cesse. A moins que la perception illusoire du serpent dans la corde ne cesse, la corde sur laquelle se forme l'illusion n'est pas perçue en tant que telle (5). Pareillement, à moins que la nature illusoire de la perception du monde en tant que réalité objective ne cesse, la vision de la vraie nature

(1) L'œil, l'oreille, le nez, la langue et la peau et leurs fonctions correspondantes respectives, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

(2) Les organes vocaux qui articulent le langage et produisent le son, les mains et les pieds qui gouvernent les mouvements du corps physique, l'anus et l'organe génital.

(3) Qui contrôlent la respiration, la digestion et l'assimilation, la circulation sanguine, la respiration et l'excrétion.

(4) En anglais *The thinking mind.*

(5) Cette analogie est fondée sur une histoire traditionnelle d'un homme qui voit une corde au crépuscule et que, la prenant pour un serpent est effrayé sans raison.

du Soi, sur lequel se forme l'illusion n'est pas obtenue.

Le mental (*manas*) est une puissance (*shakti*) unique dans l'Atman, par laquelle des pensées nous surviennent. En examinant de près ce qui demeure après avoir éliminé toutes les pensées on trouvera qu'il n'y a pas de mental en dehors de la pensée. Dès lors, les pensées elles-mêmes constituent le mental.

Point n'existe non plus de monde physique en dehors et indépendamment de la pensée. Dans le sommeil profond il n'y a pas de pensées et il n'y a pas le monde non plus. Dans les états de veille et de rêve des pensées sont présentes, et il y a aussi le monde. Tout comme l'araignée tire le fil de la toile de son intérieur même et le résorbe à nouveau en son intérieur, le mental projette le monde en dehors de lui-même et le réabsorbe en lui-même.

Le monde est perçu comme une réalité objective (*jagad*) apparente quand le mental est extériosisé (*bahir mukha*) abandonnant par là son identité avec le Soi. Quand le monde est ainsi perçu, la véritable nature du Soi n'est pas révélée : inversement, quand le Soi est réalisé (*Atma jnâna*), le monde cesse d'apparaître comme une réalité objective.

A l'aide d'une investigation constante et continue dans la nature du mental, le mental est transformé en *Cela* à quoi le « Je » réfère ; et cela est en fait le Soi. Pour son existence le mental doit nécessairement dépendre de quelque chose de grossier ; il ne subsiste jamais seulement par soi-même. C'est ce mental qu'on appelle en outre corps subtil (*sûkshma-sharira* ou *linga-sharira ?*), ego ou âme (*ahankara* ou *jiva*).

Ce qui surgit dans le corps physique en tant que « je » c'est le mental. Si on recherche d'où surgit en premier lieu la pensée « je » dans le corps, on découvrira que c'est de *hrdayam* (6) ou le Cœur. C'est la source et le siège du mental. Ou encore, même si on se répète simplement et intérieurement de façon continue « moi-moi » en y fixant l'esprit tout entier, cela mène également à la même source.

La première et la plus importante de toutes les pensées qui surgissent dans le mental est la primordiale pensée « je ». Ce n'est qu'après l'apparition ou l'origine de la pensée « je » que d'innombrables autres pensées apparaissent. Autrement dit, ce n'est qu'après l'apparition du premier pronom personnel « je », que les deuxième et troisième pronoms personnels (« toi, il », etc.) surviennent à l'esprit ; et ils ne peuvent subsister sans le premier.

Puisque toute autre pensée ne peut survenir qu'après l'apparition de la pensée « je » et puisque le mental n'est rien qu'un faisceau de pensées ce n'est que par l'enquête « Qui suis-je ? » que le mental disparaît. De plus la pensée « je » intégrale, implicite dans une telle enquête, ayant détruit toutes les autres pensées, est elle-même finalement détruite ou consumée, tout comme le bâton utilisé pour remuer le bûcher funéraire est lui-même consumé.

Même lorsque des pensées étrangères surgissent pendant une telle recherche, évitez d'achever la pensée naissante, et par contre recherchez profondément à l'intérieur, « à qui cette pensée est-elle survenue ? ». Quel que soit le nombre de pensées

(6) Le mot *hrdayam* comprend deux syllabes, *hrt* et *ayam* (centre+ce) qui signifient « Je suis le Cœur ».

qui vous surviennent ainsi, si vous cherchiez immédiatement avec une vigilance aiguë, du fait que chaque pensée particulière apparaît et quand elle apparaît, à qui elle est survenue, vous découvririez que c'est à « moi ». Alors si vous poursuivez « Qui suis-je » ? », le mental s'introvertit et la pensée naissante disparaît également. De cette façon lorsque l'on persévère de plus en plus dans la pratique de la recherche du Soi, le mental acquiert une force et une puissance croissantes pour s'établir dans sa Source.

Ce n'est que lorsque le mental subtil (*sukshmamanas*) est extériorisé par l'activité de l'intellect et des organes sensoriels, que le nom et la forme grossiers constituant le monde apparaissent. Quand, par contre, le mental s'établit fermement dans le Cœur, ils se retirent et disparaissent. L'opposition à la sortie du mental et l'absorption de celui-ci dans le Cœur constituent ce qu'on appelle « perspective introvertie » (*antarmukha-drishti*). Le relâchement du mental et son évasion hors du Cœur constituent par contre « perspective extravertie » (*bahirmukha-drishti*).

Si de cette façon le mental arrive à être absorbé dans le Cœur, l'ego ou le « moi », qui est le centre de la multitude des pensées s'évanouit finalement, et la pure Conscience ou le Soi, qui subsiste pendant tous les états du mental, reste seul resplendissant. C'est cet état, où il n'y a pas la moindre trace de la pensée « je », qui est le véritable être de chacun. On l'appelle Parfaite Solitude (Silence) ou *Mouna*.

Cet état de simple inhérence dans l'Etre pur est connu comme la Vision de Sagesse (*jnâna-drishti*). Une telle inhérence signifie et implique la complète disparition du mental dans le Soi. Rien

d'autre que cela, et aucun pouvoir psychique du mental tel que la lecture de la pensée, la télépathie et la clairvoyance, ne peut être la Sagesse.

Seul *Atman* existe et est réel. La réalité ternaire, monde, âme individuelle et Dieu, est, comme l'apparence illusoire de l'argent dans la nacre, une création imaginaire dans l'*Atman*. Ceux-ci apparaissent et disparaissent simultanément. Le Soi est à lui seul le monde, le « je » et Dieu. Tout ce qui existe n'est que la manifestation du Suprême.

Pour l'élimination du mental il n'est pas de moyen plus efficace et adéquat que la Recherche du Soi. Même si par d'autres moyens le mental disparaît, cela n'est qu'en apparence ; il apparaîtra de nouveau.

Par exemple, le mental disparaît par la pratique du *prânayama* (réfrénement et contrôle de la respiration et des forces vitales) ; néanmoins une telle disparition ne dure qu'autant que continue le contrôle de la respiration et des forces vitales, et lorsque celles-ci sont relâchées le mental aussi est relâché et immédiatement, en s'extériorisant, il continue d'erreur par la force de ses tendances subtiles.

La source du mental est la même que celle de la respiration et des forces vitales. C'est en réalité la multitude des pensées qui constitue le mental ; et la pensée « je » est la pensée première du mental, et elle est elle-même l'ego. Mais le souffle aussi a son origine au même endroit que celui où apparaît l'ego. C'est ainsi que, lorsque le mental disparaît, le souffle et les forces vitales disparaissent également ; et inversément lorsque ceux-là disparaissent, le mental disparaît aussi.

Le souffle et les forces vitales sont également qualifiés comme manifestation grossière du mental. Jusqu'à l'heure de la mort le mental sustente et soutient ces forces dans le corps physique, et lorsque la vie s'éteint le mental les enveloppe et les emporte. Pendant le sommeil, cependant, les forces vitales continuent de fonctionner, bien que le mental ne soit pas manifeste. Ceci est en accord avec la loi divine et destiné à protéger le corps et à écarter tout doute possible sur son état de vie ou de mort durant le sommeil. Sans une telle disposition de la nature, des corps endormis seraient souvent incinérés vivants. La vitalité apparente dans la respiration est laissée en arrière par l'esprit comme un « veilleur ». Mais dans l'état de veille et dans le *samâdhi*, lorsque le mental disparaît, le souffle disparaît aussi. Pour cette raison (parce que le mental a le pouvoir de sustention et de contrôle sur le souffle et les forces vitales et qu'il demeure après eux), la pratique du contrôle de la respiration n'aide qu'à maîtriser le mental mais ne peut entraîner son extinction finale.

Comme le contrôle de la respiration, la méditation sur forme, les incantations, les invocations et l'observance de régimes ne sont que des aides pour le contrôle du mental. Par la pratique de la méditation ou de l'invocation, le mental devient unipointé. Tout comme la trompe de l'éléphant, qui autrement s'agite, se stabilisera si on lui fait tenir une chaîne de fer, de sorte que l'éléphant avance sans chercher à atteindre quelqu'autre objet, de même le mental toujours remuant, s'il est exercé et accoutumé à un nom ou à une forme par la méditation ou l'invocation, s'en tiendra fermement à cela seul.

Lorsque le mental est partagé et dissipé en d'innombrables pensées variées, il en résulte que les pensées particulières sont chacune très faibles et

inefficaces. Lorsque, au contraire, de telles pensées disparaissent de plus en plus jusqu'à être finalement détruites, le mental devient uni-pointé et, acquérant ainsi force et puissance d'endurance, il atteint facilement la perfection dans la recherche méthodique du Soi.

Le régime d'alimentation, limité à la nourriture *sattwique* (7), prise en quantité modérée, est, de toutes les règles de conduite, la meilleure : cela est très favorable au développement des qualités *sattwiques* (8) du mental. Celles-ci, à leur tour, nous aident à la pratique de l'*Atmâ-vichâra* (quête du Soi).

D'innombrables *vishaya-vâsanâs* (tendances subtiles du mental en relation avec les objets de la satisfaction sensorielle), venant l'un après l'autre en succession rapide comme les vagues de l'océan, agitent le mental. Néanmoins, eux aussi disparaissent et sont finalement détruits par une pratique progressive de l'*Atmâ dhyâna* ou méditation sur le Soi. Sans accorder une place à la pensée même survenant sous forme de doute : « est-il possible de demeurer simplement comme le Soi-Même ? tous les *vâsanâs* peuvent-ils être détruits ? il faut fermement et sans cesse poursuivre la méditation sur le Soi.

Aussi pécheur que quelqu'un puisse être, s'il voulait seulement s'arrêter de gémir inconsolablement : « Hélas ! Je suis un pécheur, comment atteindrai-je la Délivrance ? » et, rejetant même la pensée qu'il est pécheur, s'il voulait persévérer

(7) Il s'agit de la nourriture simple et nutritive qui entretient mais ne stimule pas le corps physique.

(8) Pureté du cœur, modération, égalité d'humeur, tendresse envers tous les êtres, force d'âme et absence de désir, de haine et d'arrogance sont les vertus éminentes du mental *sattwique*.

avec zèle dans la méditation sur le Soi, sans aucun doute se réformerait-il.

Aussi longtemps que des tendances subtiles continuent d'habiter le mental il faut poursuivre la recherche « Qui suis-je ? ». A l'instant précis où des pensées surviennent, elles devraient, de la première à la dernière, être annihilées immédiatement au lieu même de leur origine, par la méthode de recherche du Soi.

Ne rien désirer qui soit étranger à soi-même constitue le *vairagya* (absence de passion) ou *nirâsa* (absence de désir). Ne pas abandonner son emprise sur le Soi constitue le *jnâna* (connaissance). Mais en réalité *vairagya* et *jnâna* ne font qu'un. De même que le pêcheur de perles, s'attachant des pierres à la ceinture, plonge dans les profondeurs et rapporte la perle du fond de la mer, de même tout aspirant qui s'adonne au *vairagya* peut plonger profondément en lui-même et réaliser le précieux *Atman*. Si seulement le chercheur sérieux voulait cultiver la constante et profonde « souvenance » (*smriti*) contemplative de la véritable nature du Soi jusqu'à ce qu'il l'ait réalisée, cela seul suffirait. Les pensées distrayantes sont comme l'ennemi dans la forteresse. Aussi longtemps qu'elles tiennent la place, elles feront certainement des sorties. Mais si, à l'instant précis où elles sortent, on les passe au fil de l'épée, la forteresse sera finalement prise.

Dieu et le Guru ne sont pas différents en réalité : ils sont identiques. Celui qui a gagné la grâce du Guru sera indubitablement sauvé et ne sera jamais abandonné, tout comme la proie qui est tombée dans les mâchoires du tigre ne pourra jamais plus s'échapper. Mais le disciple, pour sa part, doit invariablement suivre la voie indiquée par le Maître.

Se tenir avec fermeté et discipline dans l'*Atman*, sans laisser le moindre champ pour l'apparition d'une autre pensée que la pensée profonde et contemplative du Soi, constitue la reddition de soi-même au Suprême Seigneur.

Qu'on repose sur Lui n'importe quel fardeau, Il le portera tout entier. C'est, en fait, l'indéfinissable pouvoir du Seigneur qui ordonne, soutient et contrôle tout ce qui arrive. Alors, pourquoi nous inquiéter, nous laisser tourmenter par des pensées contrariantes et dire : « Faut-il agir comme ceci ? Non, comme cela », au lieu de nous soumettre humblement mais avec joie à cette Puissance ? Sachant que le convoi porte tout le poids, pourquoi donc devrions-nous, nous les passagers qu'il transporte, porter nos bagages individuels sur nos genoux pour notre plus grand inconfort, au lieu de les mettre de côté et de nous asseoir parfaitement à l'aise ?

Ce qui est Béatitude est également le Soi. La Béatitude et le Soi ne sont pas distincts et séparés mais ils sont une seule et même chose. Et *Cela* seul est réel. Pas un seul des innombrables objets du monde terrestre ne renferme quoi que ce soit qui puisse être appelé bonheur. C'est par pure ignorance et absence de sagesse que nous nous imaginons que le bonheur peut en procéder. Au contraire, lorsque l'esprit est extériorisé, il subit peine et angoisse. La vérité est que chaque fois que nos désirs sont comblés, l'esprit, se tourne vers sa source et alors seulement goûte ce bonheur, qui est naturel au Soi. De même, dans le sommeil profond, ou dans l'état de transe spirituelle (*samâdhi*), ou lors d'un évanouissement, ou encore lorsqu'on obtient un objet désiré, ou, lorsqu'il arrive malheur à une chose considérée indésirable, le mental se tourne vers l'intérieur et jouit de cette Béatitude

de l'*Atman*. Ainsi errer, abandonner le Soi et y retourner sans cesse, tel est le lot interminable et lassant du mental.

Il fait bon à l'ombre d'un arbre et brûlant en dehors dans la chaleur du soleil. Quelqu'un qui peine au soleil recherche l'ombre fraîche de l'arbre et s'y trouve heureux. Après y être resté quelques instants, il la quitte à nouveau mais, incapable d'endurer la chaleur impitoyable du soleil, il recherche l'ombre. Ainsi il ne cesse de passer de l'ombre du soleil et du soleil à l'ombre.

Seul quelqu'un de malavisé agit de la sorte, tandis que l'homme sage ne quitte jamais l'ombre : pareillement l'esprit du Sage Illuminé (*Jnâni*) n'existe jamais en dehors de Brahman, l'Absolu. L'esprit de l'ignorant, par contre, en entrant dans le monde phénoménal, subit peine et angoisse ; et alors, se tournant vers Brahman pendant un court instant, il goûte le bonheur. Tel est l'esprit de l'ignorant.

Ce monde phénoménal, pourtant, n'est que pensée. Quand le monde se dérobe à la vue — c'est-à-dire lorsqu'on est débarrassé de la pensée — le mental jouit de la Béatitude du Soi. Inversement, lorsque le monde apparaît — c'est-à-dire lorsque survient la pensée — le mental éprouve peine et angoisse.

Ce n'est pas à cause de quelque désir, résolution ou effort de la part du soleil levant, mais simplement à cause de la présence de ses rayons, que la lentille émet de la chaleur, que le lotus fleurit, que l'eau s'évapore et que les gens vaquent à leurs tâches variées dans la vie. A proximité de l'aimant l'aiguille bouge. De même l'âme ou *Jîva*, sujette à la triple activité de la création, de la préservation et de la destruction qui n'ont lieu qu'à

cause de l'unique Présence du Suprême Seigneur, accomplit des actes en conformité avec son *karma* (9) et disparaît pour se reposer après une telle activité. Mais le Seigneur Lui-même n'a pas de résolution ; aucun acte ou événement ne touche même la frange de son Etre. Cet état de transcendance immaculée peut se comparer à celui du soleil, qui n'est pas touché par les activités de la vie, ou à celui de l'éther qui pénètre tout, qui n'est pas affecté par l'interaction des propriétés complexes des quatre autres éléments.

Toutes les Ecritures, sans aucune exception, proclament que pour atteindre le Suprême Salut ou la Délivrance (*Moksha*), le mental doit être maîtrisé ; et une fois que l'on sait que le contrôle du mental est le but final de celles-ci, il est futile d'en faire une étude interminable. Un tel contrôle requiert la véritable recherche en soi-même au moyen de l'interrogation personnelle, « Qui suis-je ? ». Comment pourrait-on réaliser cette recherche du Soi simplement au moyen d'une étude des Ecritures ?

Il faut réaliser le Soi par l'Œil de la Sagesse. Rama a-t-il besoin d'un miroir pour se reconnaître comme Rama ? Ce à quoi le « je » réfère se trouve à l'intérieur des cinq enveloppes (10), tandis que les Ecritures leur sont extérieures. Par conséquent il est futile de chercher au moyen de l'étude des Ecritures le Soi qui doit être réalisé par le rejet des cinq enveloppes mêmes.

Rechercher « qui suis-je, moi qui suis en esclavage ? » et connaître sa véritable nature, cela seul

(9) C'est-à-dire les fruits des actions passées qui se développent durant la vie présente.

(10) Ce sont les enveloppes physique, vitale et mentale et les enveloppes de l'Expérience-Connaissance et de la Bienheureuse Ignorance.

est la Délivrance. Maintenir son esprit constamment tourné vers l'intérieur et demeurer ainsi dans le Soi, cela seul est l'*Atmâ-vichâra* (la Recherche du Soi), tandis que le *dhyâna* (la méditation) consiste en une contemplation fervente du Soi en tant que *Sat-Chit-Ananda* (Etre-Conscience-Béatitude). En vérité, à un certain moment il faudra oublier tout ce qui a été appris.

De même qu'il est futile d'examiner les ordures qui ne doivent être balayées que pour être jetées, de même il est futile pour celui qui cherche à connaître le Soi de s'astreindre à énumérer les *tattwas* (11) qui enveloppent le Soi et à les examiner au lieu de les rejeter. Celui-là ne doit considérer le monde phénoménal par rapport à lui-même que comme un simple rêve.

Si ce n'est que l'état de veille est long et l'état de rêve court, il n'y a pas de différence entre les deux. Toutes les activités de l'état de rêve apparaissent, sur le moment, tout aussi réelles que les activités de l'état de veille semblent l'être quand on est éveillé. Seulement, pendant l'état de rêve, le mental assume une autre forme ou une enveloppe corporelle différente. Car les pensées d'une part, et le nom et la forme de l'autre, surviennent simultanément aussi bien durant l'état de veille que durant l'état de rêve.

Il n'y a pas deux mentals, dont l'un serait bon et l'autre mauvais. Ce ne sont que les *vâsanâs* ou tendances du mental qui sont de deux sortes, bonnes et favorables, mauvaises et défavorables. Quand le mental est associé aux premières il est dit bon ; et quand il est associé aux secondes il est

(11) Les *Tattwas* sont les éléments en lesquels est classée l'existence phénoménale — partant de l'esprit subtil jusqu'à la matière grossière.

dit mauvais. Mais quelque mauvais que le mental des autres êtres puisse vous apparaître, il n'est pas convenable de les haïr ou de les mépriser. Sympathies et antipathies, amour et haine sont également à éviter. Il n'est pas convenable non plus de laisser le mental se poser souvent sur des objets ou des affaires de la vie du monde. Dans toute la mesure du possible il ne faut pas se mêler des affaires des autres.

Tout ce que l'on offre aux autres est en réalité une offre à soi-même ; et si seulement cette vérité était réalisée, qui refuserait quelque chose aux autres ?

Si l'ego apparaît, tout le reste apparaîtra également ; s'il disparaît, tout le reste disparaîtra de même. Plus l'humilité avec laquelle nous nous conduisons est profonde, mieux cela vaut pour nous. Si seulement le mental est gardé sous contrôle, qu'importe le lieu où l'on se trouve ?

Version française par
Françoise DUQUESNE et Christian COUVREUR.

SYNTHÈSES DES PARAMITAS

En considérant la thèse la plus apparente du *Mahâyâna*, celle qui le distingue de la manière la plus caractéristique du Bouddhisme théravadin, on serait tenté de conclure qu'il s'agit là d'une voie d'amour, analogue à la *bhakti* de l'Inde ou au Christianisme sous sa forme générale ; or il importe de ne pas isoler cette apparence de son contexte total, et de savoir que le *Mahâyâna* comporte essentiellement deux pôles, premièrement la thèse de la charité universelle du *Bodhisattva*, et deuxièmement la métaphysique du « Vide », laquelle correspond rigoureusement, et malgré les différences de perspective qui ont opposé Shankara à Nâgârjuna, à l'*Advaïta-Vedânta*. Loin de n'apparaître qu'à la manière d'une gnose implicite, et voilée par un langage propre à une mystique d'amour, cette métaphysique s'affirme sans ambages dans de nombreux soutras et se fait reconnaître comme la raison d'être de tout le *Mahâyâna* ; elle détermine tout le corpus doctrinal de celui-ci, en sorte que la charité initiale s'en trouve imprégnée. Le point de départ de la voie — le *Bodhisattvayâna* — est en effet une prise de conscience de la « vacuité » de toutes choses, et non une simple option morale ; l'égo de l'aspirant commence par s'identifier avec le *samsâra* total ; c'est en comprenant la nature de celui-ci que l'âme se dégage de son erreur et amorce la réalisation du Corps universel du Bouddha.

Avant d'aller plus loin, nous devons répondre à une question concernant un phénomène apparemment paradoxal qui semble être à la base du seul *Mahâyâna* : que signifie l'assertion, faite par les Bouddhistes du Nord, qu'aux débuts du Bouddhisme les temps n'étaient pas encore « mûrs » pour la prédication ouverte des soutras mahâyâniques et que,

jusque là, — donc jusqu'à l'époque de Nâgârjuna, — ils étaient restés soit secrets, soit cachés, et gardés contre toute profanation par des génies, des *nâgas* (1) ? La clef de l'énigme est le fait que certains aspects de la Révélation exigent un champ de résonnance approprié, c'est-à-dire que la tradition a le rôle, non seulement de communiquer des vérités vitales, mais aussi de créer un milieu adapté à la manifestation de tels modes d'un caractère particulier.

C'est là un phénomène qui se produit à un degré quelconque au sein de toutes les religions. Dans toute religion, on assiste, quelques siècles après sa fondation, à une nouvelle floraison ou à une sorte de seconde jeunesse, et cela est dû au fait que la présence d'une ambiance collective et matérielle réalisée par cette religion même, crée des conditions permettant, ou exigeant, un épanouissement d'un genre apparemment nouveau : en Occident, le moyen âge, avec ses grands saints d'un type particulier, sa chevalerie et son art sacré pleinement épanoui et devenu parfait, donc définitif et irremplaçable, a été l'époque chrétienne par excellence, et cela d'une autre manière que les premiers siècles du Christianisme qui, sous un rapport différent, gardent de toute évidence leur supériorité de perfection originelle ; en Islam également, l'époque d'un Ibn Arabî — qui fut le « génie » de son temps — coïncide avec un monde élaboré par quelques siècles d'Islam et présente, sur le plan de l'ésotérisme, une floraison très ample et profonde, et voisine parfois du prophétisme initial.

Dans le Bouddhisme, cette loi, ou cette possibilité, apparaît dans un ordre de grandeur inconnu ailleurs, et c'est ce qui fait l'originalité du *Mahâyâna*, non au point de vue du contenu, mais à celui du phénomène : loin de ne constituer qu'une énigme troublante, ce dédoublement de la Révélation bouddhique est en réalité une possibilité parfaitement limpide, laquelle devait se manifester en son lieu et à son heure avec toute la plénitude dont elle est susceptible.

(1) Les *nâgas* sont représentés comme des serpents ; on connait le symbolisme de ceux-ci — ou des dragons — comme gardiens des trésors ou des enceintes sacrées.

Quand nous parlons de *Mahâyâna,* nous sous-entendons le *Vajrayâna,* — le tantrisme bouddique, — qui se présente parfois comme une « troisième mise en mouvement de la Loi », et qui répète à sa manière, dans le cadre du *Mahâyâna* lui-même, le dédoublement dont nous venons de parler ; mais qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre, ou encore — en terminologie mahâyânique — du *Hinâyâna,* il importe de comprendre qu'il n'y a pas d'effet sans cause : nous voulons dire que la seule cause possible des valeurs rattachées traditionnellement au Bouddha, est le Bouddha lui-même et nul autre ; l'hommage de la part des brahmanistes, y compris Shankara, est un indice de plus, parmi beaucoup d'autres signes, de l'envergure avatarique du personnage.

Afin de mieux caractériser l'intention profonde ou le sens du *Mahâyâna,* nous voudrions attirer l'attention sur les facteurs suivants : dans l'un de ses aspects, le Bouddhisme — sans jamais se départir de sa sérénité — a quelque chose de vertigineusement quantitatif, de désespérément rivé à la causalité « horizontale », ou à l'action et au mérite, et aussi de foncièrement mysogyne, s'il est permis de s'exprimer ainsi : on semble se perdre dans des myriades de *kalpas* et dans des accumulations pratiquement illimitées de mérites et de démérites. Le Bouddhisme entend suggérer ainsi la nature du *samsâra,* lequel est un gouffre sans fond, un système immesurable de cercles concentriques en même temps qu'un mouvement spiroïdal sans commencement et sans fin (1), ou sans autre commencement ni autre fin que ce qui le limite métaphysiquement, à savoir le *Nirvâna* qui enveloppe tout, absorbe tout, éteint tout. Or dans l'ésotérisme, les désespérantes quantités se réduisent à de simples mirages, la féminité est saisie en son essence universelle, la Délivrance devient un éclair ; ce qui s'affirme ainsi, c'est l'éternelle vérité que notre Délivrance était avant nous.

(1) Tout ceci est évidemment en rapport avec l'extrême précarité des chances d'entrer dans l'état humain, lequel est aux autres états ce qu'est le centre à la périphérie, ou le point à l'étendue.

2

et qu'il y a dans la difficulté apparemment invincible un point secret, où tout devient facile, — mystère d'intellection selon le *Zen*, le *Shingon*, le *Tendai*, et mystère de grâce selon le *Jôdo*. Après d'innombrables efforts qui n'ont que la valeur d'un geste, l'homme est aspiré par les Cieux et tombe pour ainsi dire, mais ascensionnellement, dans sa propre Délivrance ; nos mérites n'ont pas de valeur positive, ils ne font qu'éliminer — plus symboliquement qu'effectivement — les obstacles qui nous retranchent de l'Attraction céleste.

Tout cycle spirituel, quelle qu'en soit l'échelle de grandeur, comporte ces alternances. Sur terre, la Rigueur se manifeste avant la Miséricorde, et ne serait-ce que pour préparer l'avènement de celle-ci ; mais dans les régions célestes, la Miséricorde précède la Rigueur, et elle coïncide en sa substance avec la dimension béatifique de l'Absolu même.

***

La « charité » (*dâna*), qui constitue en quelque sorte le cadre ou la périphérie du *Mahâyâna*, est le premier des six *pâramitâs*, des vertus du *bodhisattva* ; la « sagesse » (*prajnâ*) en est le sixième et l'achèvement. Les quatre autres *pâramitâs* apparaissent comme intermédiaires : ce sont le « renoncement » (*shila*), la « virilité » (*virya*), la « patience » (*kshânti*) et la « contemplation » (*dhyâna*) ; ces modes spirituels sont autant de voies à la fois simultanées et successives, un seul peut déterminer toute une vie, sans devoir ni pouvoir exclure pour autant la pratique quotidienne des autres. Les cinq premiers *pâramitâs* ne sont d'ailleurs pas réellement séparés de celui de *prajnâ*, dont ils sont des aspects secondaires appelés à contribuer à leur manière à l'éclosion de la Connaissance libératrice.

L'essence du *Mahâyâna* en tant que méthode est en somme le « transfert de nos mérites à autrui » (*parinâmana*) : l'« Illumination » aussi bien que la « Salvation » embrassent, dans le schéma métaphysique et dans l'intention morale, tous les êtres de l'univers visible et invisible. Si le *bodhisattva* est

censé « refuser d'entrer dans le *Nivâna* tant que le dernier brin d'herbe n'est pas délivré », cela signifie deux choses : premièrement, et c'est le point de vue cosmique, que la fonction de *bodhisattva* coïncide avec ce que nous appellerions en langage occidental la « présence angélique » permanente dans le monde, présence qui ne disparaît qu'avec le monde lui-même, lors de la réintégration finale, que la gnose occidentale a appelé l'« apocatastase » ; deuxièmement, et c'est le point de vue métaphysique, que le *bodhisattva*, réalisant le « vide » des choses, réalise par là même le « vide » — et du même coup la qualité nirvânique — du *samsâra* comme tel. Car si d'un côté tout est « vide », d'un autre côté tout est *Nirvâna*, la notion bouddhique de la vacuité étant à la fois négative et positive, comme l'énonce la sentence : « La forme est vide et le Vide est la forme ». Le *samsâra*, qui tout d'abord apparaît comme inépuisable, en sorte que le vœu bodhisattvique a au premier abord quelque chose d'excessif et même de démentiel, se réduit « instantanément » —dans l'instantanéité intemporelle de *prajnâ* — à l'« Illumination universelle » (*Sambodhi*) ; sur ce plan, toute antinomie est dépassée et comme consumée. « Délivrer le dernier brin d'herbe » c'est, sous ce rapport, le voir dans son essence nirvânique, ou voir l'irréalité de sa non-délivrance.

Prajnâ étant la synthèse des cinq autres *pâramitâs*, le *Mahâyâna* se réduit en principe à *prajnâ*, c'est-à-dire que l'union intérieure avec le « Vide » transcendant pourrait en principe suffire comme viatique spirituel ; mais en fait, la nature humaine est contraire à l'unité et à la simplicité, la méthode de régénération devra donc tenir compte de tous les aspects de notre emprisonnement samsârique, d'où la nécessité d'une voie qui, tout en présentant d'emblée un élément d'unité et de simplicité, va du multiple à l'un et du complexe au simple (1).

Il n'est pas difficile de concevoir comment les cinq

(1) C'est ce que ne veulent pas comprendre — soit dit en passant — les pseudo-zénistes ni les pseudo-védantistes, qui s'imaginent pouvoir escamoter notre nature par des réductions mentales aussi prétentieuses qu'inefficaces.

premières vertus ou méthodes spirituelles sont contenues dans la sixième : tout d'abord, il n'y a pas de gnose possible sans un élément de renoncement ou de détachement ; la gnose comporte forcément, d'une manière extrinsèque, un facteur d'alternative morale sur lequel elle peut se fonder et qui lui permet de s'épanouir. De même, la gnose exige la virilité ou l'« héroïcité » : elle comporte en effet un aspect de combat contre les séductions samsâriques, internes aussi bien qu'externes ; il n'y a pas de victoire spirituelle sans « lutte contre le dragon ». A ces vertus de rigueur s'ajoutent les vertus de douceur, à savoir la charité et la patience ; celle-ci est par sa nature la *shakti* — la puissance complémentaire — du renoncement, comme la charité est la *shakti* de la virilité. La gnose exige un élément de générosité et un autre de beauté, si l'on peut s'exprimer ainsi : le côté « mathématique » et « masculin » a besoin d'un complément « musical » et « féminin », l'univers entier étant d'ailleurs tissé de ce fil et de cette trame ; sans la beauté, la vérité ne peut se manifester en restant fidèle à elle-même et en livrant tout son message. En nous référant à l'image canonique du Bouddha, nous pourrons nous exprimer de la manière suivante : si le Bouddha représente le renoncement, le lotus qui le supporte sera la patience ; s'il représente la virilité, le lotus sera la charité ; et s'il est la Connaissance suprême, le lotus sera la contemplation, avec toutes les vertus qu'elle implique.

***

L'Amidisme, qui fut enseigné en Chine par Tan-Luan, Tao-Cho et Shan-Tao, puis au Japon par Hônen et Shinran, se présente à certains égards comme une synthèse miséricordieuse des six *pâramitâs*. L'« Illumination universelle » est latente en tout puisque toute chose étant « vide », « n'est autre que le vide » ; or cette Illumination peut englober et en quelque sorte aspirer l'individu par l'*upâya* de miséricorde qu'est le souvenir d'Amitâbha, actualisé grâce à la formule *Namo'mitâbhaya Buddhâya ;* la réalisation spirituelle existant « avant » l'homme,

celui-ci, qui n'a pas plus de réalité propre que l'écume n'en a par rapport à l'eau, « tombe » dans son *Nirvâna* préexistant, lequel prend pour ainsi dire l'initiative en tant que *Bodhi*, « Illumination ». Dans ces conditions, — et aussi étrange que cela puisse sembler, — c'est le *Nirvâna* en acte qui assume les *pâramitâs ;* c'est ce que la tradition appelle le « pouvoir de l'autre », par contraste avec le « pouvoir de soi-même », lequel est le principe spirituel dans le Bouddhisme ordinaire, et aussi dans les ésotérismes indépendants du culte d'Amitâbha, tel le *Zen* ou le *Shingon*.

Ce don céleste des *pâramitâs* épanouis par avance, ou cette grâce salvatrice accordée en fonction de leur réalisation préalable par Amitâbha, projection, lui, à la fois du Bouddha universel et du Bouddha historique, — ce don céleste, disons-nous, est compris dans le « Vœu originel » du Bouddha, acte en réalité cosmique ou divin sur lequel s'édifie toute la doctrine de la « Terre Pure » (1). La participation des fidèles aux *pâramitâs* se réduit alors essentiellement à la foi, dans laquelle on distingue trois aspects ou « états mentaux », à savoir : la « pensée véridique » ou l'« esprit sincère » ; la « pensée profondément croyante » ; le « désir de naître dans la Terre Pure » (2).

(1) Il y a quarante-huit vœux (*pranidhânas*) ; seul le dix-huitième, qui est de loin le plus important et que Hônen a qualifié de « roi des vœux », est le « Vœu originel » : « Quand j'aurai atteint l'état d'un Boudha, si les êtres des dix régions (de l'univers) auront cru en moi avec de sereines pensées, et auront désiré naître dans ma Contrée, et auront pensé à moi seulement dix fois, — si ces êtres devaient ne pas y renaître, puissé-je ne pas obtenir la Connaissance parfaite ; ne sont exceptés que ceux qui auront commis les cinq péchés mortels et auront blasphémé la Bonne Loi. » (*Sukhâvati-Vyûha-Sûtra* majeur, VIII, 18 selon la traduction chinoise, les textes sanscrits conservés étant incomplets). Les « dix fois » du texte ont aussi le sens de « dix modes », tels la pensée, la parole, la vision, le geste.

(2) D'après l'*Amitâyur-Dhyâna-Sûtra*, 22. Le premier état exclut toute dissimulation et toute tiédeur ; le second état, selon Hônen, implique la conscience, d'une part de notre misère et de notre incapacité, et d'autre part de la puissance salvatrice d'Amitâbha et de sa volonté de nous sauver si nous l'invoquons avec foi. Le troisième état mental signifie que

Mais les *pâramitâs* ne sont pas contenus dans ces seules attitudes mentales, ils sont avant tout inhérents au « souvenir du Bouddha » (*buddhânusmriti*) même (1) : c'est dire que ce perpétuel souvenir est à la fois renoncement ou pureté, virilité ou activité persévérante, patience ou paix, contemplation ou discernement, sagesse ou union. En effet, se maintenir dans ce seul souvenir, ou dans l'acte qui le fixe dans la durée en réduisant celle-ci à un instant éternel, ne va pas sans renoncement au monde et à soi-même, et ceci permet de comprendre du même coup le rôle que joue ici le *pâramitâ* de virilité : si le renoncement (*shila*) est une participation à l'Eternité, la virilité (*vîrya*), elle, se placera sous le signe de l'Eternel Présent, comme l'éclair ou comme le « troisième Œil ». Quant à la patience (*kshânti*), elle consiste, dans ce contexte du « souvenir », à demeurer calmement au Centre, dans la grâce d'Amitâbha, tandis que la charité (*dâna*) est au contraire la projection de l'égo dans le lointain, ou l'extension de la volonté hors de la carapace individuelle : si la patience se fonde sur notre conscience de tout posséder dans la grâce, la charité sera notre conscience de vivre en toute chose, et d'étendre notre activité spirituelle à toute la création. Le souvenir d'Amitâbha implique également, et à plus forte raison, la contemplation (*dhyâna*) et la Connaissance (*prajnâ*) ; celle-ci correspond sous un certain rapport à la Plénitude, et celle-là au Vide. Nous avons vu plus haut que le « Vide » a un sens à la fois négatif et positif ; c'est le sens positif que nous pouvons appeler « Plénitude ». Le « Vide » est « Plénitude » en tant qu'il s'oppose au « néant » samsârique, non en tant

nous offrions tous nos mérites à la seule intention de naître dans la « Terre Pure », et que nous prenions du même coup, dans le cadre même de cette intention, plaisir aux mérites d'autrui, comme si les autres étaient nous-mêmes, attitude qui confère à notre voie un rayonnement secret et une sorte d'ampleur inpersonnelle

(1) Et précisons ici que la formule tibétaine *Om Mani Padme Hum*, malgré sa forme divergente et en vertu de son hommage au « Joyau » et au « Lotus », est un équivalent de la formule sanscrite et du *Namu Amida Butsu* japonais ; elle s'adresse en effet au *Bodhisattva* Avalokiteshvara et par là même au Bouddha Amida dont ce *Bodhisattva* est une extension.

qu'il en est la Quintessence, car sous ce dernier rapport, tout est Plénitude et tout est Vide.

On pourrait décrire ce dont il s'agit plus simplement encore en spécifiant que la synthèse des *pâramitâs* se réalise de la manière la plus patente par les deux conditions *sine qua non* du *nembutsu*, à savoir la « foi » et l'« action » : celle-ci résume les vertus actives et celle-là les vertus contemplatives, les unes et les autres comportant d'ailleurs des éléments statiques et dynamiques, telles que l'abstention pour l'action et l'ardeur pour la foi. En outre, ces deux catégories nous ramènent aux deux piliers mêmes de toute spiritualité : le « discernement » et la « concentration », ou la doctrine et la méthode ; en fait, toutes les qualités intellectuelles, psychiques et morales possibles trouvent place sous ces deux dénominateurs, parce qu'elles relèvent soit de l'intelligence, soit de la volonté, et décrivent ainsi — en indiquant ce que nous devrions être — ce que nous sommes dans notre « bouddhéité » innée et éternelle.

***

Selon un symbolisme spatial en usage dans le *Mahâyâna*, les Bouddhas universels ou les *Dhyâni-Buddhas*, appelés aussi *Jinas*, les « Victorieux », sont issus par projection de l'*Adi-Buddha* : ils sont au nombre de cinq et régissent chacun un point cardinal, le plus éminent d'entre eux, Vairochana, se tenant au Centre (1). A Vairochana correspond analogiquement l'éther ; à Akshobhya, qui est à l'Est, se rapporte l'air ; à Amitâbha, l'Ouest et l'eau ; à Amoghasiddhi, le Nord et la terre ; et à Ratnasambhava, le Sud et le feu. Or l'éther est partout, et il est partout central et immuable, comme la vérité ou la contemplation ; le soleil se lève à l'Est, tel une épée tirée, il est invincible, et invincible est l'air qui se déchaîne en ouragan ; l'Ouest indique le repos, et de

(1) Suivant les écoles, c'est Vairochana, ou Vajradhara, ou Amitâbha, qui s'identifie au Suprême ; il y aurait aussi bien d'autres fluctuations à signaler, surtout quand le quaternaire se dédouble ou se multiplie et s'accompagne des *Bodhisattvas* et *Shaktis* correspondants

même pour l'eau qui se rassemble calmement et qui supporte tout ; le Nord est froid comme la pureté, la terre est ferme comme le renoncement ; et le Sud possède la chaleur de la vie, il est généreux comme la charité. L'*Adi-Buddha* — ou Prajnâpâramitâ — se situe symboliquement au Zénith ou au-delà de l'espace ; par rapport aux éléments sensibles, y compris l'éther, il domine l'élément suprasensible, la conscience, ce qui signifie qu'il s'identifie, non aux principes cosmiques ou plus précisément aux modes de la connaissance relative comme le font les *Dhyâni-Buddhas* (1), mais à la Connaissance absolue, qui enveloppe les relativités tout en restant en dehors d'elles.

Dans l'ésotérisme *Shingon*, l'éventail des cinq éléments se referme dans la « conscience », élément sixième et supérieur : être *Buddha*, c'est connaître totalement la nature des phénomènes apparemment externes, c'est donc savoir qu'ils ne sont point d'une substance autre que nous-mêmes. Affirmer que le *Bodhisattva* ne voit que le « vide »(*shûnya*) signifie qu'il ne perçoit que la « vacuité » (*shûnyatâ*) des choses, ou qu'il voit les choses dans leur aséité, qui est identique à celle de la conscience (2) ; les éléments sont comme la diversification externe, ou comme les aspects cristallisés, de cette conscience une ; qui regarde le monde, se voit soi-même, et qui réalise les profondeurs du cœur, contient le monde. La synthèse des cinq éléments objectifs dans la sixième, qui est subjectif, préfigure à sa manière la synthèse spirituelle des *pâramitâs :* c'est-à-dire que la terre, l'eau, l'air et le feu — au sens le plus large — sont en somme les apparences externes et cosmiques des cinq premiers *pâramitâs,* le sixième élément — *chitta* ou la conscience — étant mêmement la préfiguration naturelle de la sixième vertu, *prajnâ* (1). Une synthèse analogue est réalisée dans le *Zen,* où la voie consiste à découvrir l'infinie aséité du cœur et de réaliser par là, comme dans la fulguration d'un éclair, « ce qui est ».

(1) Lesquels correspondent ainsi aux quatre Archanges de l'Islam, Vairochana — au Centre — étant l'équivalent d'*Er-Rûh.*

(2) Cette vision de la « vacuité » des choses n'est d'ailleurs pas sans connexion avec le fait que l'homme noble voit en tout phénomène l'essentiel, tandis que l'homme vil regarde l'accidentel ; or l'« essence » des choses rejoint leur « vide » en ce sens qu'elle est une ouverture vers le non-manifesté, ou une manifestation de l'archétype.

Mais revenons à la synthèse opérée grâce au Vœu d'Amitâbha : elle présente un rapport particulier non seulement avec le symbolisme de l'Ouest, du soleil couchant et de l'élément eau, mais aussi, et par là même, avec la vertu de patience ; en même temps, cette perspective d'ésotérisme bhaktique (2), identifie Amitabha à l'*Adi-Buddha,* si bien que le symbolisme du soir ou de la fraîcheur, de même que la patience, reçoivent une signification prépondérante et en quelque sorte centrale ; l'abandon confiant au « pouvoir de l'Autre » et à la Grâce salvatrice relève en effet de la nature de l'eau et de la « Perfection passive ». A l'homme dont le cœur se repose dans la certitude surnaturelle de la Grâce salvatrice, il ne reste en somme plus qu'à attendre, humainement parlant, l'épuisement des effets karmiques ; il est patient sous le poids du *samsâra* qu'il doit encore subir et qui, pour lui, s'épuise comme son propre destin terrestre. Cette perfection de confiance ou de quiétude ne saurait être, de toute évidence, une passivité pure et simple, c'est-à-dire qu'elle ne serait rien si elle ne comportait, et essentiellement, les aspects complémentaires d'activité et d'impassibilité ; chaque *pâramitâ* est comme un miroir qui reflète les objets sans cesser d'être lui-même ; il n'y a donc point de patience spirituelle sans une concomitance de renoncement et de force. C'est ce qui résulte sans ambiguïté des textes amidistes, telles ces paroles de l'illustre Hônen (3) : « L'homme qui a la nostalgie du Paradis et qui fixe tout son esprit sur cette seule intention, se comportera comme quel-

(1) Esotériquement, le lotus sur lequel trône le Bouddha représente la connaissance innée et latente, tandis que l'auréole exprime la Connaissance effective réalisée par le *Tathâgata.*

(2) Donc ésotérisme relatif, mais qui n'exclut pas, en son noyau, la gnose la plus profonde, pour celui qui est appelé à la découvrir.

(3) *Hônen the Buddhist Saint* (Kyoto 1949), vol. III, chap. XXI, 8 et XXII 10.

qu'un qui déteste ou même abhorre le monde. » — « En ce qui concerne le passage (dans le livre de Shan-Tao) sur le cœur fort comme le diamant, lequel ne se laisse ni troubler ni vaincre, ... il signifie que nous ne devons pas permettre que nos mérites (1) soient dilapidés dans n'importe quelle direction... Le diamant est une matière qu'il est impossible de briser ; qu'il nous serve donc d'exemple pour montrer que le cœur ne doit pas se laisser briser dans sa détermination d'atteindre le but. »

Frithjof SCHUON

---

(1) C'est-à-dire les forces bénéfiques émanant de l'accumulation de nos mérites passés, ou le bon *karma*.

TEXTES DU BENJAMIN MAJEUR DE RICHARD DE SAINT-VICTOR SUR LA CONTEMPLATION ET SES GRACES

LIVRE CINQ (suite et fin) *

CHAPITRE XV

L'excessus mentis dépasse tout mode de l'effort humain ou du mérite

Que personne n'attende, de ses propres forces, un tel bondissement du cœur ou un tel soulèvement, et qu'il ne l'impute pas à ses mérites. Il est évident que ces choses proviennent non du mérite de l'homme, mais du don divin. C'est pourquoi celle-ci, quel que soit son courage, qui est décrite comme montant du désert, est appuyée sur son bien-aimé, comme cela est rapporté (par les Ecritures). Que signifie pour elle d'être soutenue par son bien-aimé, sinon qu'elle est conduite en avant par sa force à lui, non par la sienne à elle ? Qu'est-ce pour elle, dis-je, que s'appuyer sur son bien-aimé, sinon ne présumer en rien de sa propre force ? Pour autant qu'il me semble, elle ne présume avec raison ni de sa propre force ni de sa propre sagesse en ce lieu, surtout où elle monte du désert, ni même dans le désert lorsqu'elle y marche.

Son bien-aimé sait cela, en vérité, et c'est pour cela qu'il la conduit pendant le jour dans la Nuée, et pendant la nuit à la lumière du Feu. Car comment

(*) Voir *E.T.* de mai-juin 1966.

soutiendrait-elle le poids du jour et sa brûlure si elle n'était à l'ombre de celui qu'aime son âme ? Et quel lieu serait pour elle à l'abri de la terreur nocturne, surtout en ce lieu d'effroi et de solitude immense, s'il ne lui donnait sa lumière et sa vérité ? Elle ne saurait non plus comment apaiser la brûlure de son désir, si la puissance du Très-Haut ne la protégeait. Elle ne saurait comment illuminer les ténèbres de son ignorance, si, dans Sa lumière, elle ne voyait la Lumière (15). C'est pourquoi elle lui dit : « Puisque Tu fais briller mon flambeau, Seigneur, mon Dieu, éclaire mes ténèbres » (16). Aussi la bien-aimée reçoit-elle en don de son bien-aimé et comme faveur de son époux deux remèdes contre les maux principaux : la Nuée de fraîcheur contre le désir de la chair, et la Lumière du dévoilement contre l'ignorance de l'esprit. Qu'il est fréquent que l'homme connaisse la voie de la Vérité et pourtant n'y marche pas, entraîné et séduit par sa concupiscence ! Un tel homme possède bien le Jour de la connaissance, mais non la Nuée de la grâce rafraîchissante. Et qu'ils sont nombreux ceux qui ont un grand zèle et qui pourtant ne l'ont pas selon la connaissance ! Ceux-là ne sentent peut-être aucune brûlure de la concupiscence, mais ils s'arrêtent en se reposant comme à la fraîcheur de la nuit. De tels hommes semblent évidemment avoir la Nuit (de la connaissance), mais non pas le Feu de la grâce illuminante. Ainsi il est bon d'espérer dans le Seigneur sans présumer de soi-même.

Heureux ceux pour lesquels Il fut un voile pendant le Jour, et la Lumière des étoiles pendant la nuit, étendant la Nuée pour les protéger, et le Feu pour les éclairer pendant la Nuit. Cela certes n'est pas pour celui qui veut ni pour celui qui s'efforce, mais pour celui à qui Dieu fait miséricorde.

La bien-aimée sait cela, et c'est pourquoi elle s'appuie sur son bien-aimé. De là vient qu'il est écrit d'elle : « Quelle est celle-ci qui monte du désert ruisselante de délices, appuyée sur son bien-aimé ? »

(15) *Ps.* XXXVI, v. 10.
(16) *Ps.* XVII, v. 29 (Vulg.)

CHAPITRE XVI

Dans le troisième mode d'excessus en particulier *tout dépend de la faveur divine.*

En vérité, bien que cette femme aimée de son époux ait toujours et partout un si grand besoin de l'aide de son bien-aimé que sans lui elle ne peut rien faire, elle ne s'appuie pourtant jamais plus fortement sur l'âme qui l'aide que là où elle monte du désert, et au moment surtout où elle ruisselle de délices.

Si, en effet, par le désert, on comprend avec raison le cœur humain, que signifiera « monter du désert », sinon aller au-dessus de soi-même ? Que pourrait donc l'homme là où l'homme s'élève au-dessus de l'homme, là où la nature humaine transcende les limites des possibilités humaines ?

A aucun moment, cependant, l'Ame Sainte ne s'appuie plus fort sur son bien-aimé que lorsqu'elle semble ruisseler de délices spirituelles. Réfléchissons maintenant à cette jeune fille tendre et fragile, qui a reçu une si grande abondance de délices et fut même enivrée de vin (17) car elle a été introduite dans le cellier et abreuvée du torrent du bonheur : voici qu'elle peut à peine marcher tellement elle est affaiblie, et elle ne peut plus reconnaître le chemin qu'elle doit suivre, si grande est son ivresse !

Est-ce que, sous ces traits que je te décris, il ne t'est pas proposé celle qui est décrite comme ruisselant de délices et appuyée sur son bien-aimé ? Or qu'y a-t-il d'étonnant si le ruissellement des délices la rend fragile ? Voulez-vous savoir combien elle devient fragile ? Cela est presque incroyable, au point enfin qu'aucun plaisir extérieur ne peut en

(17) « L'âme boit alors le vin, écrit Richard, lorsqu'elle perçoit le goût de sa divinité, et dans cette coupe elle s'enivre au point d'oublier tout ce qui est terrestre et de s'attacher par l'amour aux choses d'en-haut » (*Explic. in Cantic.* P.L. 196, c. 497). Quant à l'ivresse, c'est un équivalent symbolique de l'*alienatio mentis* (cf. *Adnotatio in Ps. XXX*, ibid. c. 276).

quelque sorte avoir de prix pour elle et que la gloire de ce monde ne peut lui apporter aucune consolation. Aussi, c'est en toute vérité qu'elle ose déclarer et dire : « Mon âme refuse d'être consolée » (18), à cause de ce qu'elle éprouve véritablement et de ce qu'elle décrit avec certitude : « Car toute chair est comme l'herbe, et toute sa gloire est comme la fleur des champs » (19). Elle dégoûte enfin son âme de sa propre vie chaque fois qu'il ne lui est pas donné de posséder, selon son désir, les délices habituelles. C'est pourquoi la vie elle-même se change pour elle en dégoût et bientôt en haine, aussi souvent que lui sont ôtées, un certain temps, les joies de ses fêtes intérieures.

Songe donc à ce que c'est pour celle-ci, accoutumée à de telles délices, de n'avoir en son pouvoir propre aucune de ces choses qu'elle aime, sans lesquelles elle ne peut avoir aucune consolation et qu'elle ne peut acquérir ni par son effort ni par sa sagesse ! Tout ce qui peut la consoler, tout ce qui peut lui donner la joie, dépend de la volonté d'Un Autre et de Sa faveur. C'est avec raison, donc, qu'elle s'appuie sur Ses forces, car de sa Générosité on peut attendre tout ce qui comble l'espoir, le désir et l'amour. O combien de fois, lui fut-il dit et selon la menace du prophète lui fut-il imputé la parole du Seigneur : « Car c'est ordre sur ordre, ordre sur ordre, attente sur attente, attente sur attente, tantôt ceci, tantôt cela » (20) .Car elle est obligée d'attendre et d'attendre encore, tandis que son désir est longtemps retardé, jusqu'à ce qu'elle ne puisse retenir son esprit de posséder ces délices selon son désir, ni l'écarter de ces jouissances.

Il apparaît clairement, maintenant, je pense, combien tout ce qui est accompli et senti dans l'*excessus mentis* est loin au-dessus de l'homme et dépasse le mode humain.

(18) *Ps.* LXVII.
(19) *Isaïe*, XL, 6.
(20) *Isaïe*, XXVIII, 9.

CHAPITRE XVII

Quels moyens celui qui s'avancera vers le troisième degré de cette grâce aura-t-il pour être aidé en cet état.

Celui, donc, qui s'avance vers cette grâce, quand il s'aperçoit que celle-ci va bientôt lui être enlevée, plus que de coutume, voici ce qu'il doit faire pour pouvoir être aidé de toutes les façons possibles en vue de la retrouver, et pour rendre son esprit aussi capable que possible en cet état.

Un tel esprit doit raviver en lui l'exultation par les méditations propres au cœur (21), rappeler sous le regard de son souvenir (*ante recordationis suae oculos revocare*) les présents des bienfaits divins dépensés pour lui. Par ce souvenir, (il doit) s'exciter à une action de grâces profonde et consacrée, et libérer enfin l'instrument intérieur de l'harmonie de l'esprit en louanges divines issues du sentiment intime.

Aussi, tandis que l'amour intime du cœur (*intima cordis affectio*), grâce à ces soins, est libéré par la piété parfaite en la splendeur de la divine confession

(21) La *meditatio cordis* joue donc un rôle capital dans la préparation active de l'âme à la contemplation. Résumons à grands traits ce que Richard nous en a dit ou nous dira encore : c'est un acte de concentration (*collectio*) de la pensée symbolisé par le rassemblement de l'eau dans ce vase (*vasculum* ou encore *poculum*) qu'est le cœur ; toutes les pensées deviennent ainsi, dans le vase du cœur, « une seule force spirituelle » (cf. *Benj. Min.* P.L. 196, c. 83 59 D), mue par une intention unique, un amour ardent et une recherche incessante, attendant le dévoilement « quasi prophétique » des secrets divins qui se produit « parfois » d'une manière « soudaine et inconcevable ». C'est alors que l'intelligence *devota* va rebondir vers Dieu (ou en Dieu) d'autant plus haut que la méditation aura été plus profonde et plus puissante. Elle retrouve alors la grâce perdue en Adam et qui n'est autre que le souffle ou sens prophétique. D'un point de vue plus technique, on sait que la méditation à Saint-Victor prenait pour base la *lectio divina*, c'est-à-dire la lecture des Saintes Ecritures et s'en inspirait, l'âme y trouvant à la fois son jugement (*compunctio*), sa voie et sa vie.

de foi (22), que se passe-t-il sinon qu'est ouverte une sorte d'inspiration (*spiraculum*) pour ainsi dire, grâce à laquelle, dans le vase de notre cœur, sont répandus l'émanation de la douceur céleste et le flot de la suavité divine ? De là vient que le prophète Elisée, à qui l'on demandait la parole du Seigneur, sentit qu'à ce moment-là il n'avait pas l'esprit de prophétie et se fit amener un joueur de cithare. Et lorsque ce joueur de cithare vint et se mit à jouer, aussitôt (Elisée) reçut l'esprit prophétique et sa bouche s'ouvrit à l'instant pour dire les paroles de la prophétie (23).

Quelqu'un demandera peut-être, à propos de ce récit, pourquoi le prophète du Seigneur demanda un joueur de cithare, et pourquoi, tandis que celui-ci jouait, il reçut l'esprit de prophétie. Or, nous avons tous éprouvé cela : la douce harmonie réjouit le cœur, et rappelle à la mémoire ses joies passées ; il n'y a pas de doute que plus l'harmonie ainsi entendue affecte vivement les sentiments de quelqu'un, plus il est touché profondément en ses *affectus*, et plus ses désirs sont réveillés avec puissance. Que devons-nous comprendre du prophète, sinon que l'harmonie extérieure ramena à sa mémoire l'harmonie spirituelle, et que la mélodie de la cithare rappela et éleva l'esprit du prophète qui l'entendait et qui se souvint ainsi des joies (spirituelles) de naguère.

(22) *Confessio* signifie à la fois la louange faite à Dieu et l'accusation des péchés.

(23) « (Le roi de Moab s'étant révolté contre le roi d'Israël) le roi d'Israël, le roi de Juda et le roi d'Edom partirent. Après une marche de sept jours, il n'y eut point d'eau pour l'armée et pour les bêtes qui la suivaient. Alors le roi d'Israël dit : « Hélas ! Yahweh a appelé ces trois rois pour les livrer aux mains de Moab ! » Mais Josaphat dit : « N'y a-t-il pas ici aucun prophète de Yahweh, par qui nous puissions consulter Yahweh ? » Un des serviteurs du roi d'Israël répondit et dit : « Il y a ici Elisée, fils de Saphat, qui versait l'eau sur les mains d'Elie ». Et Josaphat dit : « La parole de Yahweh est avec lui ». Le roi d'Israël, Josaphat, roi de Juda, et le roi d'Edom descendirent auprès de lui.

Elisée dit au roi d'Israël : « Que me veux-tu, toi ? Va vers les prophètes de ton père et vers les prophètes de ta mère ». Et le roi d'Israël lui dit : « Non, car Yahweh a appelé ces trois rois pour les livrer entre les mains de Moab ». Elisée dit : « Yahweh des armées, devant qui je me tiens, est vivant ! Si je n'avais égard à Josaphat, roi de Juda, je ne ferais aucune attention à toi et je ne te regarderais pas. Maintenant, amenez-moi un joueur de cithare ». Et pendant que le joueur de cithare jouait, la main de Yahweh fut sur Elisée, et il dit : « Ainsi dit Yahweh : Faites dans cette vallée des fosses et des fosses. Car ainsi dit Yahweh : Vous ne verrez point de vent et vous ne verrez point de pluie, et cette vallée se remplira d'eau, et vous boirez, vous, vos troupeaux et vos bêtes de somme. Mais cela est peu de chose aux yeux de Yahweh : il livrera Moab entre vos mains... etc » (II *Rois*, III, 9-20).

Pourquoi donc ne sentirions-nous pas dans la joie spirituelle et véritable ce qu'une expérience quotidienne nous fait éprouver en un plaisir passager ? Qui ne sait, en effet, comment le seul souvenir du plaisir de la chair emplit de jouissance l'esprit charnel ? Pourquoi chez les hommes supérieurs la dilection spirituelle n'aurait-elle pas la même vertu, et même une vertu plus grande ? Dès lors, le son de la mélodie ne fut-il pas, pour le saint prophète une sorte d'échelle qui l'éleva à des joies déjà souvent éprouvées ? Ce qui pour les hommes charnels est souvent la cause de leur ruine, ne fut-il pas pour celui-ci l'occasion d'une ascension ?

Que celui qui le peut songe combien profondément, combien intimement le souvenir de cette douceur qui dépasse les cieux a saisi ce prophète au son de la cithare, et combien ce souvenir l'a ravi lui-même au-dessus de lui-même, et a rétabli dans son esprit le souffle, ou le sens, prophétique.

Chapitre XVIII

Ce qui contribue le plus au renouvellement de cette grâce.

Mais toi, ô âme, qui que tu sois, toi qui ruisselles de délices spirituelles et qui montes souvent du désert appuyée sur ton bien-aimé, toi qui es élevée à des *excessus* contemplatifs par un transport de joie soudain, inattendu et inconcevable, toi qui es divinement exaltée par des intuitions et des dévoilements presque prophétiques, apprends de l'exemple du prophète (Elisée) ce que tu dois faire pour avoir

« sous la main » pour ainsi dire, au moment du besoin, le moyen de renouveler en ton esprit les délices passées. Peut-être ne sera-t-il pas inutile que toi aussi, en une semblable nécessité, tu te fasses amener un joueur de cithare et que tu l'écoutes.

Mais, pour en finir rapidement sur ce que nous pensons à ce sujet, que signifie pour nous ce joueur de cithare sinon le « bond » du cœur en Dieu (*exsultationem cordis in Deum*) ? Il a voulu que nous ayions un joueur de cithare présent en nous, celui qui a dit : « Réjouissez-vous dans le Seigneur, et exultez, vous les justes, et glorifiez-le, vous tous qui avez le cœur droit » (24). Que signifie amener un joueur de cithare, sinon retrouver le « bond » du cœur par une méditation pré-voyante (*provida meditatione*) et retrouver la dévotion du cœur par le rappel (*recordatio*) des bienfaits et des promesses de Dieu ?

Sans aucun doute, nous faisons jouer le joueur de cithare, lorsque dans un immense bond du cœur, nous exultons en louanges divines, et que, élevant des actions de grâces, nous faisons entendre du fond de nos entrailles les louanges de Dieu, dans le cri puissant de notre cœur. En faisant cela, n'aplanissons-nous pas le chemin par lequel nous recevrons le Seigneur qui vient et qui nous visite ? : « Celui qui offre en sacrifice l'action de grâce m'honore, a dit le Seigneur, et à celui qui dispose sa voie je ferai voir le salut de Dieu » (25). Ainsi, par le chant et la louange, le chemin du Seigneur est préparé par lequel Il daigne venir à nous et dévoiler certaines des admirables révélations de Ses mystères. C'est pourquoi il est dit ailleurs : « Chantez à Dieu, célébrez Son Nom, frayez le chemin à celui qui monte au-dessus du couchant » (26). Peut-être cherches-tu à savoir ce que signifie « monter au-dessus du couchant ». On appelle « couchant » cette région du monde où le soleil se couche et où la lumière du jour défaille. Que comprendre par le couchant sinon l'effacement (*defectum*) de l'intelligence humaine ? Là, en effet, le

(24) *Ps. XXXI*, 11 (Vulg.).
(25) *Ps. XLIX*, 23 (Vulg.).
(26) *Ps. LXVII*, 5 (Vulg.).

soleil de l'intelligence tombe comme au couchant, il cache les rayons de sa connaissance, il transforme en quelque sorte la lumière du jour en les ténèbres de la nuit terrestre, et il dissimule toutes choses aux regards humains, quand l'esprit de l'homme tombe en *alienatio mentis* et que, mourant au sens commun et ravi en dehors de lui-même, il ignore totalement ce qui se passe en lui et autour de lui. Que le Seigneur s'élève aux regards de notre contemplation (*consideratio*), cela ne signifie-t-il pas que, par le dévoilement de Sa Majesté notre connaissance s'accroît graduellement ? Car c'est dans la mesure où s'accroît ce qu'il nous dévoile de la hauteur de Sa Magnificence qu'il s'élève au regard de notre intelligence.

Dès lors, c'est au-dessus du couchant qu'Il se lève vraiment lorsqu'Il ravit l'homme au-dessus de lui-même, lorsqu'Il lui retire la mémoire de tout ce qu'il a connu dans l'état ordinaire, et qu'Il lui montre par l'*excessus mentis* quelque chose de la hauteur de Sa Majesté, que, selon le statut commun de cette vie et le mode de la capacité humaine, l'homme ne pourrait absolument pas comprendre.

Appliquons-nous donc avec une grande ardeur d'esprit à nous réjouir dans le Seigneur, empressons-nous de chanter devant Lui avec dévotion intérieure, pour être parmi ceux jugés dignes de monter « au-dessus du couchant ». En faisant cela, nous amenons le joueur de cithare et nous écoutons le musicien comme il le faut. A sa voix, l'intelligence spirituelle (*spiritalis animus*) est touchée jusqu'au tréfonds d'elle-même (*medullitus*), et l'Esprit faisant irruption en elle, elle est touchée spirituellement ; et, tandis que le sens intellectuel (*intellectualis sensus*) s'ouvre à l'inspiration divine, en elle est restaurée en quelque façon la grâce prophétique (27).

C'est pourquoi (à l'ouïe) de cette psalmodie et de cette harmonie spirituelle, l'âme contemplative, habituée aux visions (*theoria*) spirituelles, commence à bondir et à tressaillir d'allégresse dans la grandeur de sa joie, à faire une sorte de saut propre à sa nature, à se tenir éloignée de la terre et de ce qui

(27) Sur la grâce prophétique selon Richard, voir note 26, p. 218, *E.T.* septembre-octobre 1965.

est terrestre et à émigrer (*transire*) vers la contemplation des choses célestes par la totale *alienatio* de l'esprit.

Ainsi, comme nous venons de le dire, ce qui peut renouveler l'esprit, c'est cela même qui peut restaurer la grâce perdue (par Adam) (28).

(*Fin*)

Richard De SAINT-VICTOR

Traduit du latin et annoté par

Hélène MERLE

---

(28) Ici se place, dans la Patrologie Latine, après un court chapitre (XIX) de transition, l'œuvre récapitulative des deux *Benjamin, Mineur* et *Majeur* intitulée : « Quelques allégories du Tabernacle d'Alliance ». Nous en avons donné la traduction dans les *E.T.* janvier-février 1963.

A PROPOS D'UN ARTICLE DU "SYMBOLISME"

Dans notre récente chronique des revues, nous avons mentionné un article du *Symbolisme* de janvier-mars 1966, intitulé : *Le Régime Ecossais Rectifié et les répétitions rituelles*. Cet article, dû à MM. Jean Tourniac et Pierre le Sellier, nous a paru mériter un examen détaillé, en raison des considérations qu'il comporte, et qui jettent un jour nouveau sur certaines particularités énigmatiques des rituels maçonniques, et notamment des rituels d'ouverture.

Ce qu'il y a aussi de très digne de remarque, c'est ce que ces deux auteurs ont puisé leur documentation dans diverses traditions orientales et surtout extrême-orientales : tradition chinoise, Zen, Bouddhisme de toutes écoles. Félicitons-les dès l'abord de n'avoir pas hésité à chercher avant toutes choses la Vérité, et comme ils le disent eux-mêmes, en songeant sans doute à certain hadith, « fût-ce en Chine ».

Il est pourtant un « reproche » que nous adresserions volontiers à MM. Tourniac et Le Sellier : les répétitions rituelles qui font l'objet de leur article sont présentées comme une particularité du Rite Ecossais Rectifié, alors qu'en réalité on le trouve dans tous les Rites maçonniques sans exception. Une telle vision des choses « limite » singulièrement la portée des intéressantes découvertes des deux auteurs. De plus ne risque-t-elle pas de laisser croire à des lecteurs insuffisamment informés qu'il est dans la Maçonnerie une Rite « privilégié » entre tous ? Le danger est d'autant plus réel que certains maçons, peu au courant de l'histoire complexe de leur Ordre, donnent au mot « rectifié » son sens étymologique, comme si la « rectification » dont il s'agit (celle que Willermoz et sa Loge « Les Chevaliers Bienfaisants » fi-

rent prévaloir au Convent des Gaules en 1778) avait eu l'effet de ramener dans la « droite voie » une Maçonnerie qui en aurait « dévié ». Nous allons bientôt revenir sur ce point, mais nous devons bien préciser que, pour nous, MM. Tourniac et Le Sellier ne doivent pas être rangés parmi ces Maçons peu avertis. Du reste, la contribution déjà si importante apportée par M. Jean Tourniac aux études maçonniques montre bien qu'il est absolument étranger à cet « esprit de corps » que le « bruit des armes » (1), dit-on, développe en Maçonnerie aussi bien que dans les cohortes guerrières.

C'est dire que les remarques qui vont suivre ne doivent pas être considérées comme des « critiques », mais bien plutôt comme un essai de contribution, que nous voudrions « utile », à des recherches d'un grand intérêt, et qu'il est souhaitable de voir se poursuivre et même s'amplifier.

***

Pour résumer la thèse exposée dans l'étude que nous examinons, le plus simple est encore de reproduire *in-extenso* le début du dit article :

« L'étude et la confrontation des différents rituels « de la Maçonnerie bleue font apparaître l'étrangeté « du Rite Rectifié, qui tient aux répétitions des « demandes et réponses d'Ordre. Celles-ci passent « du Vénérable au premier et au second Surveil- « lants, et inversement, lors des travaux d'ouver- « ture et de fermeture de la Loge, ainsi que dans « la réception des candidats.

« Il est vrai que l'on ne distingue plus très « bien la raison d'être de cette particularité. Elle est « interprétée par les uns comme un encombrement « n'ajoutant rien à la valeur propre du Rite, par les « autres comme un test du caractère très dix-hui- « tième siècle de ce régime, qui aurait conservé tou- « tes les tares de l'époque et jusqu'au goût pour

(1) Les Maçons français des XVIIIe et XIXe siècles désignaient ainsi ce que les Maçons anglais d'aujourd'hui appellent *Masonic applause*.

« une certaine redondance emphatique, dissimulant « l'absence d'autres éléments plus éminemment sym- « boliques.

« En fait, cette Maçonnerie Maistrienne et Willer- « mozienne (2), qui n'a pour elle ni les séductions « de l'exotisme, ni les parfums secrets des sources « inconnues — encore que l'héritage templier, un « collège invisible et la postérité des Elus Coëns « posent bien des problèmes... mais ceci est une « autre histoire —, cette Maçonnerie de Lyon et de « Wilhelmsbad, qui pousse en outre la singularité « jusqu'à porter la marque évidente, autant que « formellement affirmée, d'un rattachement à la con- « fession chrétienne, serait-elle donc à ce point « démunie d'intérêt qu'on la puisse parfois considé- « rer, dans les exégèses maçonniques, comme ce « parent pauvre des grandes familles, auquel on « accorde une fois l'an, quelque petite aumône assor- « tie d'une attention distraite mais de bon ton...

« Certes, il serait facile à ses défenseurs — car il « en existerait encore — de reprendre les rituels « authentiques de l'Ordre Intérieur Rectifié qui fu- « rent siens dans les siècles passés, et de montrer « qu'autrefois ils ne le cédaient en rien, sous le « rapport de la splendeur, à ses cousins continen- « taux ou britanniques, plus heureux parce que moins « altérés par les successives modifications et édulco- « rations (3).

(2) Que la Maçonnerie du Rite Rectifié soit Willermozienne c'est l'évidence même. Par contre, est-il légitime de la qualifier de Maistrienne ? Il nous semble que Joseph de Maistre lui-même aurait protesté contre cette « annexion ». Il n'est pas question de discuter l'exceptionnelle « ouverture d'esprit » de ce grand homme. Mais le *Maçon* J. de Maistre, qu'on voudrait nous présenter comme le Maçon modèle, — lui qui ne croyait ni à l'héritage templier, ni aux Supérieurs Inconnus, lui qui pensait que la Maçonnerie doit être la servante d'une confession religieuse, et qui, dans son œuvre capitale, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, a parlé de l'Ordre dans les termes les plus défavorables —, J. de Maistre est pour nous le type même du Maçon tiède et incompréhensif.

(3) Parmi les altérations qui défigurent certaines versions du rituel « rectifié », il faut citer l'usage, pour la clôture des travaux, de mentionner l'heure profane après l'heure symbolique de « minuit plein ». C'est oublier que le travail maçonnique se déroule en un lieu et dans un temps également « sa-

« On nous dira que « splendeur » et « contenu » « sont notions bien distinctes et qu'une « belle céré- « monie » n'est pas à confondre avec un « vrai « rite », seul comptant à nos yeux d'hommes tradi- « tionnels le second élément (4) : contenu ou rite. Et « cela est vrai. Seulement rite et contenu se réfè- « rent à la Doctrine, et la Doctrine, pour nous au- « tres pauvres humains, est inséparable de la « mé- « thode », faute de quoi elle est condamnée à demeu- « rer simple virtualité, ou simple mentalisation ».

« Et c'est là justement, dans cet aspect métho- « dique et « réalisateur », que nous pouvons trouver « la justification imprévue des répétitions rituelles « du Rectifié, que d'aucuns ont trouvées fastidieuses, « parce qu'alourdissant le déroulement des « céré- « monies ». Qui plus est, c'est dans ces répétitions « apparemment inutiles — quelque chose de bon « peut-il sortir de Nazareth ? — que nous décou- « vrons la preuve fort inattendue d'une intelligence « sacrale présidant à cette « rectification » de l'an- « cienne Maçonnerie française. »

On voit que la thèse des deux auteurs peut se résumer comme suit : La « descente » des questions et la « remontée » des réponses sont une particularité du Rite Rectifié. Elles en font un Rite « étrange » parmi tous les autres. Enfin, elles ont un caractère « réalisateur », et sont la marque d'une intelligence « sacrale » s'exerça, au XVIII[e] siècle, sur la « rectification » opérée par Willermoz.

crés », et que les contingences et le langage profanes n'ont pas d'accès en Loge. Le Régime Rectifié, qui a gardé, dans la désignation « mérovingienne » de ses Provinces, au moins le souvenir de la « géographie mystique » de la Stricte Observance, devrait être le dernier à refuser de faire pour le temps ce qu'il fait pour l'espace.

(4) Les deux auteurs n'ont vraiment pas à se défendre d'aimer le beau. Une cérémonie peut être laide, mais un « vrai rite » est toujours beau. Le beau est la splendeur du vrai, et les rites sont les « gestes » qui manifestent par excellence la Vérité. La beauté est « l'appel à l'Union », cette Union qui est le but suprême de tous les rites. La Beauté est le troisième pilier du Temple, et, en raison de la correspondance des piliers avec les Vertus théologales, une Maçonnerie sans la Beauté serait quelque chose d'aussi « monstrueux » que le Christianisme sans la Charité.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit précédemment. La descente et la remontée des questions et des réponses ne sont nullement l'apanage exclusif du Rite Rectifié. On les trouve, sous une forme ou sous une autre, au Rite Français ou Moderne (celui du Grand-Orient de France), comme au Rite Ecossais Ancien et Accepté, comme aux Rites anglais et américain (qu'on désigne parfois globalement sous le nom de Rite d'York).

Mais dans le préambule que nous venons de reproduire, il est un point sur lequel il convient de s'arrêter quelques instants. Au troisième paragraphe, il est question, toujours à propos du Rite Rectifié, des problèmes que poseraient l'héritage templier, la postérité des Elus Coëns, et même l'existence d'un certain « collège invisible », désignation quelque peu équivoque. En effet, les termes de « Collège Invisible » s'appliquent proprement à l'ensemble des « Frères de la Rose-Croix », lesquels se réunissent « dans le Temple du Saint-Esprit qui est partout ». Même sans majuscules, une telle expression ne doit pas être employée pour qualifier des hommes « ordinaires » (5), car des lecteurs superficiels pourraient penser qu'il existe dans le Rite Rectifié, et là seulement, quelque chose de comparable aux « Supérieurs Inconnus ».

(5) Nous pensons, en effet, que MM. Tourniac et Le Sellier ont voulu parler de l'Ordre Intérieur Rectifié, dont ils font mention un peu plus loin, et qui est à peu près ce que sont les Suprêmes Conseils pour les hauts grades du Rite Ecossais Ancien et Accepté. De tels organismes n'ont normalement aucune autorité sur les Loges bleues, mais il faut dire que toute l'histoire maçonnique est remplie des tentatives qu'ils ont faites pour étendre leur domination jusqu'aux ateliers symboliques, et des réactions de ces derniers pour garder leur indépendance. Ces réactions allèrent parfois si loin qu'il fut un temps, au Grand-Orient de France, où le Grand Collège des Rites (son Suprême Conseil) était soumis aux décisions du Convent, émanations des Loges bleues. De telles rivalités seraient inconcevables hors de l'Europe continentale, où une distinction rigoureuse a toujours été conservée la « Maçonnerie du métier » (*Craft Masonry*) et les divers « Ordres » maçonniques (ou plutôt « maçonnisés »). La *Craft Masonry*, d'origine opérative, en plus des grades d'Apprenti, Compagnon et Maître, comprend encore la Maçonnerie de la Marque (prolongement du second degré), puis l'Ordre Suprême de la Sainte Royale

Pour ce qui est maintenant de la « postérité des Elus Coëns », elle ne pose aucun problème ; en effet, les Elus Coëns sont morts sans laisser de postérité. Leur dernier « grand Souverain », Sébastien de Las Casas, « abdiqua » en 1780 sans désigner de successeur. Et s'il en avait désigné un, ce n'aurait certainement pas été Willermoz ou l'un de ses amis. Ecoutons l'excellent historien des Elus Coëns :

« Un seul point des dernières instructions du « Grand Souverain prêt à abdiquer, le nom du système désigné pour devenir le fidéi — commissaire « de l'Ordre expirant, trahissait la rancune qu'avait « inspirée aux Elus Coëns la concurrence victorieuse « faite à leur association par les Chevaliers Bienfai« sants. Savalette de Langes, entre les mains de qui « las Casas invitait ses subordonnés à déposer les « paquets scellés contenant leurs papiers, était Pré« sident et Conservateur des Archives du Régime des « Philalèthes, associations maçonnique (...) souchée « en 1773 sur la Loge parisienne « Les Amis Réu« nis », qui venait de mener contre la Réforme de « Lyon (6) une violente campagne. Les négociations « de Willermoz avec la Stricte Observance alleman« de avaient suscité un vif mouvement de protesta« tion de la part de nombreux Maçons français (...). « Les Philalèthes (...) s'étaient fait les bruyants in« terprètes (7) de cette opposition (...) pour s'en faire « une arme contre les Chevaliers Bienfaisants qui « leur disputaient la suprématie dans les divers Con« seils du Grand-Orient (...). En leur confiant les « archives de l'Ordre, les Elus Coëns infligeaient à « leurs anciens Frères l'affront le plus cinglant (8).

« Les instructions de Las Casas furent exécutées « dans le courant de 1781. Savalette de Langes re« çut (...) la correspondance, les plans mensuels, les « cathéchismes et cérémonies des divers grades, les « plans annuels, les tableaux avec leurs invocarions, « les explications générales et secrètes (...). L'Ordre « des Elus Coëns cessait d'exister (9). »

Nous pensons que la cause est entendue. Ce que Las Casas a transmis aux Philalèthes — peut-être pas très « qualifiés » pour recevoir un tel dépôt — ce n'est qu'une documentation inutilisable ; et, en fait, depuis cette époque aucun Maçon n'a plus pratiqué les rites spéciaux des Elus Coëns : l'invocation journalière, l'invocation des trois jours à la nouvelle lune, les Opérations d'équinoxe précédées d'une rigoureuse « quarantaine ». Ainsi, la tentative, si intéressante à maints égards, de rendre à nouveau la Maçonnerie « opérative » en « greffant » sur le vieux tronc maçonnique des enseignements et des rites de source probablement sephardite, — cette tentative a échoué ; et nous pouvons dire avec René Guénon : le Régime Ecossais Rectifié ne procède à aucun titre de l'Ordre des Elus Coëns. Telle est, en effet, la conclusion du long article intitulé *L'Enigme de Martinès de Pasqually*, et qui a été inséré au tome I des *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* (p. 88).

***

Et l'héritage templier ? Ici encore, René Guénon est très net : « Le Régime Rectifié n'est nullement de la « Maçonnerie Templière »,... puisque, tout au contrai-

Arche (complément de la Maîtrise) et enfin un terme ultime : Maître Installé, qui n'est pas un grade, mais une « dignité ». Après avoir exercé pendant un an la fonction de « Maître en chaire », le Maître Installé devient « Maître Passé », et reçoit un « bijou » constituant l'insigne le plus « élevé » qui puisse être revêtu dans une Loge bleue. Ce bijou représente la démonstration graphique de la 47e proposition d'Euclide, c'est-à-dire du théorème sur le carré de l'ypothénuse, démonstration attribuée à celui qui est appelé, en certaines occasions, « notre illustre Frère des anciens jours, le grand Pythagore ».

(6) C'est-à-dire la « rectification » opérée par Willermoz au Convent des Gaules en 1778.

(7) Le « spécialiste », pour ainsi dire, de cette opposition à Willermoz était le marquis de Chefdebien, Commissaire aux archives des Philalèthes, et qui appartenait aussi à la Stricte Observance où il portait le nom de *Franciscus, Eques a Capite Galeato*.

(8) Pour bien comprendre cette phrase, il faut savoir que les Philalèthes, pour la plupart, étaient totalement étrangers aux Elus Coëns, tandis que les Chevaliers Bienfaisants comptaient un grand nombre de ces Elus, Willermoz ayant été un des disciples de prédilection de Martinès de Pasqually.

(9) R. Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIIIe siècle et l'Ordre des Elus Coëns*, pp. 517-518.

re, un des points principaux de la « Rectification » consistait précisément dans la répudiation de l'origine templière de la Maçonnerie » (*Etudes sur la F.-M.*, t. I, p. 141). Nous savons bien, cependant, que pour l'« opinion » maçonnique courante, en France du moins, le Rite Rectifié est un « Rite templier » ; on parle des « Templiers de Lyon », etc. Mais les historiens maçonniques étrangers, qui, en général, ont attaché plus d'importance que les Français à la Stricte Observance et à sa nombreuse descendance, ne s'y sont pas trompés, et nous citerons *in extenso* l'article sur le Convent de Lyon (Convent des Gaules) qu'on trouve dans le *Mackey's Revised Encyclopedia* (t. I, p. 606) :

« Un Convent maçonnique fut convoqué en 1778, à « Lyon, par la Loge « Les Chevaliers Bienfaisants ». « Il s'ouvrit le 26 novembre, et tint session jusqu'au « 27 décembre, sous la présidence de Willermoz. Son « but avéré (*its ostensible object*) était d'opérer une « réforme de la Franc-Maçonnerie par la répudiation « de l'origine templière (*by the abjuration of the Tem-* « *plar theory*) ; mais il perdit son temps à corriger « les rituels et à se débattre parmi les intrigues, et « il semble avoir manqué de sagesse dans ses mé- « thodes, et de bonheur dans ses résultats. On dit « même que sa réfutation de la doctrine de la Stricte « Observance, suivant laquelle le Templarisme était « la véritable origine de la Franc-Maçonnerie, n'était « pas sincère (*insincere*), mais lui avait été imposée « par la pression des autorités politiques, opposées « à la propagation de tout Système maçonnique qui « pouvait tendre à la restauration de l'Ordre du « Temple. »

La « brèche » ainsi ouverte par Willermoz (peut-être à son corps défendant) dans l'imposant édifice que constitue l'« héritage » de la Maçonnerie, — cette brèche a-t-elle été ultérieurement réparée par le Rite Rectifié ? Cela n'est pas impossible, et en tout cas il faut le souhaiter. Le dernier grade de ce Rite (Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte), qui devait connaître une diffusion considérable, possède un rituel qui (dans certaines de ses versions tout au moins) fait de multiples allusions au drame de 1314, et va

même jusqu'à donner les lettres J et B, qui figurent sur les colonnes du Temple, comme les initiales de *Jacobus Burgundus* (Jacques de Molay). Du reste, il n'est aucun des grands Rites de la Maçonnerie qui ne compte un ou plusieurs grades « templiers », les plus répandus étant celui de *Knight Templar* au Rite d'York et le 30e degré du Rite Ecossais Ancien et Accepté (Chevalier de l'Aigle blanc et noir, Grand Elu Chevalier Kadosch), où l'héritage du Temple est hautement revendiqué, non parfois sans une « violence » peut-être excessive (10).

Avant de clore ces remarques et de passer à la partie « constructive » de l'article de MM. Tourniac et Le Sellier, nous devons dire encore qu'il n'y a aucune raison de traiter le Rite Rectifié en « parent pauvre ». La validité de ses rituels n'a jamais été mise en doute, et s'ils étaient débarrassés des « scories » auxquelles les deux auteurs font justement allusion, bien des critiques faite à ce Rite deviendraient sans objet. Le troisième degré rectifié est très beau, et comporte même des éléments qui lui sont propres (tels, par exemple, que l'usage symbolique du miroir) (11).

(10). Pourquoi nous être arrêté aussi longtemps sur des questions que beaucoup pourraient juger secondaires ? C'est que, pour nous, elles ne sont pas secondaires. Les Supérieurs Inconnus correspondent à une réalité, mais le contact *conscient* avec eux a été rompu, et les efforts de la Stricte Observance pour le rétablir furent menés avec des moyens beaucoup trop « terrestres ». Le passage des Elus Coëns dans la Maçonnerie est demeuré infructeux, mais les raisons de cet échec doivent être recherchées et méditées. Quant à l'héritage templier, pour nous il est bien réel ; il a même un caractère sacré, et les Maçons ont le devoir strict de le « cultiver » et de le « garder ». En effet, dans l'ordre initiatique, tout héritage est une « terre sainte », un « substitut » du Paradis Terrestre, et l'on sait que « le Dieu Eternel prit l'homme et le mit dans le jardin de l'Eden, pour le cultiver et pour le garder » (*Genèse*, II, 15). Aliéner un tel patrimoine sera toujours faire le marché d'Esaü qui troqua son droit d'ainesse pour un plat de lentilles. La Maçonnerie, on le sait, n'a jamais succombé à pareille « tentation », et c'est fort heureux, car, alors, elle eût relevé, *à la lettre*, de l'amère constatation de l'Evangile : « Les enfants du siècle sont plus avisés pour la conduite de leurs affaires que ne le sont pour les leurs les enfants de la Lumière » (*Luc*, XVI, 8).

(11) Mais il est bien regrettable que Willermoz, sur les in-

Nous profiterons de cette occasion pour dire quelques mots sur Jean-Baptiste Willermoz. Nous ne cacherons pas notre sympathie pour le fondateur du Régime Rectifié. L'homme qui, entré tout jeune en Maçonnerie, pouvait, au terme d'une vie exceptionnellement longue, et fertile en déconvenues, écrire que la recherche de la Parole Perdue demeurait pour lui « l'affaire majeure », celui-là n'était pas un Maçon méprisable. René Guénon a été parfois sévère envers lui. Mais nous autres qui, grâce précisément à l'œuvre de Guénon, disposons d'un enseignement et de mises en garde qui faisaient totalement défaut dans l'effrayante obscuration intellectuelle du « siècles des Lumières », comment aurions-nous le droit de nous montrer sévères ? Le grand Maçon — nous ne disons pas le « grand homme » — du Rite Rectifié, ce n'est pas Joseph de Maistre, c'est Willermoz. La Maçonnerie n'aura plus jamais de « Visiteur » tel qu'un René Guénon pour lui apporter, selon la formule rituelle, « le secours de ses lumières » (12). Mais on peut lui souhaiter de compter beaucoup de

stances de l'« Agent Inconnu », ait remplacé le « mot sacré » *Tubalcaïn* de ce grade, qui fait allusion à l'achèvement du « Magistère » hermétique, par un autre mot hébraïque aussi mal choisi que possible, puisqu'il signifie « séparé », et que le « travail » des Maîtres consiste précisément à rassembler ce qui est épars ».

(12) En nous exprimant ainsi nous tenons compte du fait que lorsque René Guénon entra dans la Maçonnerie, ce ne fut pas pour y recevoir une initiation qu'il possédait depuis longtemps déjà, ainsi que ses écrits antérieurs à 1914 en font foi. En y entrant, il terminait des recherches, entreprises alors qu'il était encore très jeune, sur ce qui pouvait subsister de l'initiation authentique dans le monde occidental. C'est ainsi qu'il fut amené à faire partie de plusieurs organisations à prétentions initiatiques (mais qui n'étaient en réalité que des groupements occultistes), de la Maçonnerie « irrégulière » (sur le sens qu'il faut donner ici à ce mot, cf. *Le Théosophisme*, p. 244, fin du 1er paragraphe de la réédition augmentée, Ed. Traditionnelles, 1965), et même de « mouvements » anti-maçonniques, dont certains revendiquaient la possession d'une sorte de « tradition ». On sait que, finalement, une telle « enquête » ne devait se révéler satisfaisante que dans les deux cas du Compagnonnage et de la Maçonnerie « régulière » (c'est-à-dire celle qui est devenue, par une évolution d'ailleurs regrettable, celle des grandes Obédiences).

membres qui la servent d'un zèle aussi *pur* que celui de *Joannes Baptista, Eques ab Eremo* (13).

***

La documentation de MM. Jean Tourniac et Pierre Le Sellier est empruntée principalement à trois ouvrages : *La Pensée Chinoise*, de Marcel Granet, les *Essais sur le Bouddhisme Zen* de D.T. Suzuki, et enfin *La Doctrine de l'Eveil*, par M.J. Evola. Des extraits judicieusement choisis et fort intéressants nous sont donnés. Nous emploierons les termes mêmes des deux auteurs pour résumer les notions qu'ils ont tirées de l'ouvrage de Granet :

« L'auteur voit dans la répétition le moyen de « suggérer des idées (14) par un procédé rythmique « de méditation scandée de mots ou de phrases, « d'échanger des répliques qui rendent manifeste la « solidarité des deux interlocuteurs pour une même « œuvre et dans l'accomplissement de cette œuvre. « Les deux interlocuteurs échangent leurs fonctions « par la répétition de la même formule. Il y a symé- « trie, mais avec variations très faibles indiquant « par une progression piétinante » la valeur « ri-

(13) Tel était le « titre chevaleresque » (la Stricte Observance disait le « nom » caractéristique) de Willermoz. — Bien entendu, il ne saurait être question d'établir un « parallèle » quelconque entre Willermoz et René Guénon. Et pourtant... Il est certes facile d'ironiser sur Willermoz passant ses nuits à déchiffrer les cahiers de l'« Agent », et se demandant ce que pouvaient bien signifier des termes saugrenus comme « Nodo Raab » ou « doncilarion ». On dira que Willermoz fut non seulement le témoin désolé du déclin maçonnique, mais qu'il en fut dans une certaine mesure l'artisan. On peut déplorer l'invraisemblable « malchance » qui le fit déchoir de la recherche des Supérieurs inconnus à la découverte de l'« Agent Inconnu », et échapper aux rets de Cagliostro pour tomber dans le baquet de Mesmer. Nous savons tout cela. Mais c'est tout de même une belle « figure », cet *Eques ab Eremo* qui, au seuil du « désert spirituel » qu'allait être la Maçonnerie du XIXe siècle, avait passé sa vie à attendre *quelque chose* qui aurait dû venir, qui n'était pas venu, mais qui ne pouvait pas ne pas venir un jour.

(14) MM. Tourniac et Le Sellier auraient peut-être pu insister sur le fait qu'il ne s'agit nullement de suggestion, ni d'autosuggestion.

« tuelle » et « ritualisante ». (...) Le Maître et son « vassal alternant leurs pouvoirs, ce dernier reprenant les propres paroles du Maître pour parler en « tant que Maître à ceux qui sont au-dessous de « lui. Il s'agit d'un échange hiérogamique d'attributs « (15) (...) L'idée d'identité se répercute à tous les « niveaux en maintenant la hiérarchie des valeurs « qui, jusque dans le détail, s'ordonne d'une façon « rituelle par la répétition, pour que tous les participants atteignent la même chose, la même union « du microcosme et du macrocosme. C'est, de plus, « la notion d'ordre identique à tous les échelons qui « est ainsi signifiée. L'unité du monde se reflète « dans l'unité du groupe, alors que se réalise une « Unité au-delà des pensées de chacun. (...) La répétition utilise un langage non ordinaire, pour mettre tout le monde dans un même état de vibra-

(15) Il n'y a dans le symbolisme maçonnique qu'un seul exemple qui rappelle les échanges hiérogamiques, mais cet exemple est particulièrement intéressant. Voici de quoi il s'agit. Les trois principaux Officiers correspondent aux trois « petites lumières »; le Vénérable à la Sagesse, le Premier Surveillant à la Force, le Second Surveillant à la Beauté. C'est pourquoi, dans la Maçonnerie anglaise, le Premier Surveillant a sur son « plateau » une « colonnette » d'ordre dorique, et le Second Surveillant une colonnette d'ordre ionique. On sait que ces deux ordres sont considérés, symboliquement et même étymologiquement, le premier comme masculin, et le second comme féminin. Mais si nous considérons maintenant les « bijoux » de ces deux Officiers, nous remarquons que le Premier Surveillant a le niveau, le Second Surveillant le fil à plomb. Et dans la « définition des fonctions » qui est une partie intégrante du rituel d'ouverture, c'est le Second Surveillant qui évoque les symboles masculins, le Premier Surveillant les féminins. Voici le début de ces deux définitions : « Comme le Soleil dans sa force domine au méridien de sa carrière, versant les rayons de sa lumière suivant le fil à plomb, ainsi le Second Surveillant se tient au Midi, etc. ». — « Comme le Soleil se couche au niveau de l'horizon au terme de sa carrière, à cette heure qui est la beauté et la splendeur du jour, ainsi la station du Premier Surveillant est à l'Occident, etc. » — Ce qui permet de considérer un tel échange comme quasi-hiérogamique, c'est le « récit » bien connu dans l'histoire « légendaire » de la Maçonnerie et selon lequel la première loge se serait tenue, « à l'Orient de l'Eden », avec le Père Eternel comme Vénérable, Adam comme Premier Surveillant, Eve comme Second Surveillant. Nous reviendrons peut-être sur cette légende, d'autant plus que, selon la Bible, Adam et Eve furent les premiers « gardiens de la Terre Sainte ».

« tion avec le Maître (16) (...) La répétition établit « une sorte de communion interne (...) L'organisation doit manifester que l'Unité se retrouve en « tout, et elle utilise comme seul moyen la répétition « des ordres et des formules. »

Dans les passages que nous venons de reproduire, il n'est pas fait d'allusion explicite à la « descente » des questions et à la « remontée » des réponses, qui évoque la disposition des signes du zodiaque au portail des cathédrales, et aussi le texte hermétique bien connu : « Il monte de la terre jusqu'au ciel, et derechef il redescend du ciel en terre, et il reçoit la force des puissances supérieures et inférieures. » Pour tout le reste, l'analogie relevée par MM. Tourniac et Le Sellier avec les rituels maçoniques est frappante. La répétition des ordres et des formules « avec variations très faibles », la reprise par le « vassal » des paroles du Maître et leur transfert au vassal inférieur, la « définition des fonctions », l'identification de la communauté au Cosmos (notamment par l'assimilation des « stations » des trois premiers Officiers avec les « stations du Soleil »), tout cela se retrouve constamment pour l'ouverture, la clôture et la réception aux différents grades. Nous donnerons deux exemples de ce mode de « travail », et nous les emprunterons au Rite Ecossais Ancien et Accepté (17), pour bien montrer que ces choses ne sont pas l'apanage exclusif du Rite Rectifié. Ces exemples sont tirés d'un rituel du début du XIX[e] siècle, qui diffère très peu du rituel propre à la Loge « Thébah », atelier de la Grande Loge de France

(16) Le jargon maçonnique est lui aussi un langage « non ordinaire » ou non profane, c'est-à-dire un langage sacré, qui participe dans une certaine mesure de la « permanence » des langues sacrées. D'après la tradition maçonnique, les termes de ce jargon seraient les vestiges de la « langue originelle » (parlée dans le Paradis terrestre » qui fut perdue lors de la construction de la tour de Babel, et dont les « vrais Noachites » auraient conservé certains éléments.

(17) Dans tout le reste de notre étude, et pour éviter des longueurs, nous désignerons le Rite Ecossais Ancien et Accepté par l'appellation de « Rite Ecossais » (sans autre épithète), et le Rite Ecossais Rectifié par celle de « Rite Rectifié ».

auquel René Guénon appartint dans les années qui précédèrent son départ pour l'Orient (18).

Le premier exemple a trait à un usage maçonnique que beaucoup sans doute seraient tentés de qualifier de cérémonie plutôt que de rite. Ils auraient tort, car cet usage est d'origine opérative, mais c'est un rite secondaire, qui n'a rien d'essentiel et qui est d'ailleurs propre au Rite Ecossais. Il s'agit de l'« acclamation » qui suit la « proclamation » comme Maçon du nouvel Apprenti. Après donc cette proclamation :

Le Vénérable. — (Il frappe un coup de maillet et dit :) Frères Premier et Second Surveillants, informez les Frères qui décorent vos colonnes, comme j'informe ceux qui ornent l'Orient, que nous allons célébrer par une batterie d'allégresse l'initiation de notre Frère N.N., qui porte en Loge le nom de Booz (19), — et que je les invite, à cet effet, à se joindre à vous et à moi.

Le Premier Surveillant. — (Maillet) Frère Second Surveillant, Frères qui décorez la colonne du Midi, le Vénérable vous invite à vous joindre à lui pour célébrer par une batterie d'allégresse l'initiation de notre Frère N.N., qui porte en Loge le nom de Booz.

Le Second Surveillant. — (Maillet) Frères qui décorez la colonne du Nord, le Vénérable vous invite à vous joindre à lui pour célébrer par une batterie d'allégresse l'initiation de notre Frère N.N., qui porte en Loge le nom de Booz. (Après quoi, il frappe encore une fois de son maillet et dit :) Frère Premier Surveillant, l'annonce est portée sur la colonne du Nord.

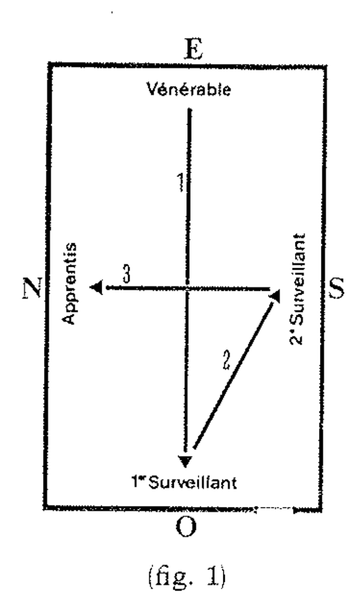
(18) Le texte complet du « travail » de ce rituel pour le premier degré a été publié en appendice à un ouvrage anti-maçonnique qui fit grand bruit entre les deux guerres mondiales, et dont René Guénon ne rendit jamais compte, se contentant de le qualifier incidemment de « regrettable ».

(19) Il s'agit ici non pas d'un nom particulier, mais d'un nom commun à tous les Apprentis. Le Rite Moderne connaît aussi cet usage pour le troisième degré : « Le nom d'un Maître est Gabaon ».

Le Premier Surveillant. — (Maillet) Vénérable Maître, l'annonce est portée sur les colonnes du Midi et du Nord.

Le Vénérable. (Maillet) Il en est de même à l'Orient.

Si nous avons tenu à mentionner un usage aussi insignifiant, c'est d'abord parce qu'il montre combien cette manière de travailler est familière en Maçonnerie ; et, de fait, nous l'avons retrouvée jusque dans un rituel de « Loge de table » du Grand-Orient de France, à l'occasion des « santés » solennelles.



(fig. 1)

Mais il est une autre raison. Pour la « descente » de l'ordre, le Vénérable regarde le Premier Surveillant qui est à l'Occident ; puis le premier Surveillant regarde le Second, qui est au Midi ; enfin le Second Surveillant regarde les Apprentis, qui sont au Nord. Comme on le voit sur notre figure 1, le « port » de la parole du « Maître en chaire » décrit sur la Loge un tracé qui, vu du côté du Vénérable est celui du « quatre de chiffre » dont René Guénon a écrit qu'il est un signe de Maîtrise (20).

***

Notre deuxième exemple sera d'un plus grand intérêt, car il s'agit de l'accomplissement du « premier devoir » lors de l'ouverture des travaux d'une loge. On sait l'équivalence que René Guénon a établie

(20) Cf. *Etudes sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 53 et fig. 2.

entre le « devoir » du Compagnonnage, le *due guard* des Maçons anglais et le signe d'« ordre » des Maçons français. Par suite de la parenté étymologique entre les mots « ordre » et « rite », on peut dire que le « premier devoir » de la Maçonnerie est son « premier rite », et en effet, dans les anciens rituels, les travaux commençaient ainsi :

« Les Frères étant assemblés en Loge, le Vénérable frappe un coup de maillet, répété par le Premier, puis par le Second Surveillant, et il dit :

Le Vénérable. — Frère Premier Surveillant, quel est le premier devoir d'un Surveillant en Loge ?

Le 1er Surveillant. — C'est de s'assurer que le Temple est couvert.

Le Vénérable. — Assure-t-en donc, mon Frère.

Le 1er Surveillant. — Frère Second Surveillant, veuillez vous assurer que le Temple est couvert.

Le 2e Surveillant. — Frère Couvreur, remplissez votre office.

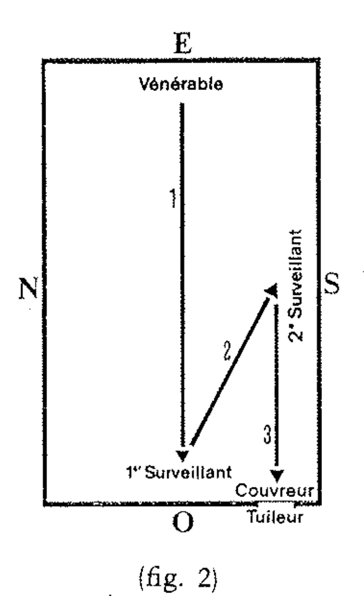
— *Le Couvreur.* — (Il fait son office et dit :) Frère Second Surveillant, le Tuileur est sous les armes, les profanes sont écartés.

Le 2e Surveillant. — Frère Premier Surveillant, la Loge est régulièrement tuilée.

Le 1er Surveillant. — Vénérable Maître, nous sommes à couvert.

On voit qu'ici la « descente » de l'ordre se « répercute » du Second Surveillant jusqu'aux « gardiens du seuil ». (Tel est en effet le rôle exercé par le Couvreur et le Tuileur, que les Anglais appellent d'ailleurs *Inner Guard* et *Outer Guard*). Or, la place régulière de la « porte extérieure » d'une Loge est à l'Occident, du côté du Midi (21), et l'on peut

(21) Cf. l'encyclopédie de Maskey, t. I, p. 601, à l'article *Lodge-Room* et à la figure. Nous nous référons à une source américaine, d'abord parce que les rituels américains sont issus de la Grande Loge des « Anciens », et ensuite, il faut bien le dire, parce que la prospérité de la Maçonnerie d'outre-Atlantique lui permet d'avoir des Temples conformes aux prescriptions rituelles les plus minutieuses, ce qui n'est le cas ni en France, ni en Angleterre.



(fig. 2)

voir sur notre figure 2 que le « parcours » de l'ordre concernant le « premier devoir » s'effectue selon un tracé qui est le schéma de l'éclair. Ainsi donc, le travail maçonnique commence, pour ainsi dire, par une manifestation de la foudre, les trois coups de maillet du début symbolisant le tonerre, et les trois transmissions d'ordre qui les suivent symbolisant l'éclair.

Il existe au Rite anglais une particularité analogue. Immédiatement après la proclamation d'ouverture ou de fermeture, le Vénérable effectue avec son maillet la « batterie » du grade (*knocking*), puis le Premier Surveillant l'imite, et à son tour le Second Surveillant ; après quoi, le Garde Intérieur exécute la dite batterie sur la porte de la Loge, et le Garde Extérieur lui répond de la même façon. Ici encore, le tracé de l'éclair est reproduit, accompagné cette fois du bruit du tonnerre (22).

(22) Ce n'est pas violer le secret maçonnique que de citer des fragments de rituels ou de donner des indications telles que celle qui appelle la présente note. Nous ne reproduisons rien qui n'ait déjà été imprimé « en clair » ou qui ne soit en dépôt dans les Bibliothèques ; et d'ailleurs nous n'écrivons pas dans une publication s'adressant au « grand public ». La Maçonnerie anglaise, qui a la réputation d'être très « formaliste », ne l'est pas beaucoup en cette matière ; cependant, il y a dans ses rituels des « parties ésotériques », peu nombreuses d'ailleurs, qui ne doivent jamais être imprimées et dont il est même interdit de parler, sauf pour des

En se limitant au Rite Rectifié, MM. Tourniac et Le Sellier ne pouvaient envisager des considérations de cet ordre, car le Rectifié, comme le Rite Moderne, place les deux Surveillants à l'Occident, par respect pour ce que René Guénon appelait une « fausse symétrie ». Sans cela, les deux auteurs dont nous commentons le travail n'auraient certainement pas manqué de faire un rapprochement avec le « geste » par lequel, dans les Loges pratiquant le rituel anglais, l'« influence spirituelle » est communiquée au cours de l'initiation (23). Mais MM. Tourniac et Le Sellier ne parlent même pas de la foudre, malgré la progression « zigzagante » (et non pas « piétinante » comme celle dont il est parlé dans les textes chinois) des questions et des réponses dans la Loge. Cependant, la rédaction du *Symbolisme* a joint à leur article une « Note de la Direction », où M. Marius Lepage donne un court extrait d'une lettre de René Guénon concernant un sujet connexe : l'ab-

raisons très graves. La Maçonnerie américaine est particulièrement rigoriste sur ce point. (Cf. René Guénon, *Etudes sur la Franc-Maçonnerie*, t. I, p. 149, compte-rendu du *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa, *in fine*). Mais tout le reste est accessible à quiconque s'intéresse aux choses maçonniques. Les auteurs maçonniques anglais ont parfois attiré l'attention sur le manque d'isolement des « annexes maçonniques » où se trouvent souvent les réunions dans les auberges de province ou les hôtels des grandes villes, et J.T. Lawrence notamment dans *Sidelights on Freemasonry*, a donné des exemples piquants des inconvénients qui en résultent. — De telles «fuites» sont bien entendu à éviter. Mais, en fin de compte, sont-elles si préjudiciables et si dangereuses ? Nous ne le pensons pas. Par contre, ce qui est dangereux, mortellement dangereux pour la Maçonnerie, ce sont les « infiltrations » qui s'exercent en sens inverse. On sait combien sont funestes, pour un bâtiment, les « fissures » par où s'engouffre la « pluie », et qu'il faut une attention vigilante pour les déceler et les réparer sans retard. C'est pourquoi le Tuileur, qui assure la « couverture extérieure » de la Loge, doit sans cesse être « sous les armes », pour « écarter les profanes », mais encore, et surtout, les « Gormogons » (Cf. *Le Règne de la Quantité*, p. 170, début du paragraphe). A mesure que le monde se précipite vers sa fin, de telles fissures se font plus nombreuses et plus béantes, aggravant le danger de livrer passage, non plus seulement aux influences profanes, ou pseudo- initiatiques, mais aux agents de la contre-initiation.

(23) Ce rite est d'ailleurs appelé « une bénédiction ».

sence de « consécration » dans les réceptions faites selon le rituel anglo-américain (24).

***

Nous n'examinerons pas en détail les parties de l'article concernant le Zen et les autres écoles bouddhiques. Les textes reproduits sont d'un grand intérêt, mais les rapprochements tentés par les deux auteurs ne nous ont pas semblé pleinement justifiés. Il ne faut pas confondre la répétition des « ordres » et des « annonces », toujours limitée en nombre, avec la répétition presque indéfinie de phrases ou de mots (et notamment des « noms divins ») qui constitue

(24) Voici le texte de cette citation : « ...L'importance du « tonnerre » (dans les épreuves d'initiation) est beaucoup plus grande qu'on ne pourrait le croire, parce que, d'après ce qu'on trouve de similaire dans les rites des peuples les plus divers il représente un appel à la « descente » des influnces spirituelles ; la réponse à cet appel est donnée, à la fin de l'initiation, par la consécration par le maillet (foudre) et l'épée flamboyante (éclair), de sorte qu'il y a là, dans le rituel, deux éléments qui sont en réalité complémentaires. A ce propos, j'ai toujours été étonné de l'absence de cette consécration dans les rituels anglais ; il semble bien qu'il y ait là, dans les rituels français, quelque chose qui ne peut que remonter directement à une source opérative très antérieure à 1717... » (Lettre de René Guénon à Marius Lepage, 28 août 1950). — Avec son extraordinaire esprit de synthèse et sa compréhension du « mode d'opération » des rites, René Guénon avait bien vu qu'il manquait quelque chose d'essentiel — et nous pourrions dire l'élément capital — dans l'initiation maçonnique anglaise ou américaine, telle qu'elle est rapportée dans les rituels : cet élément capital, c'est l'intervention de la foudre. Ce que nous avons écrit plus haut permet de résoudre cette apparente difficulté. La foudre joue dans la Maçonnerie anglo-américaine le même rôle qu'elle joue dans la Maçonnerie occidentale, le même rôle qu'elle joue dans les initiations de toutes les traditions de la terre. Pour la réception au grade d'Apprenti, l'éclair est figuré par le « geste » dont nous avons parlé, et le troisième mouvement de ce geste est accompagné par le bruit du tonnerre. Si Guénon n'a pas parlé de ces choses à M. Lepage, c'est qu'il n'en est pas fait mention dans les rituels imprimés. De toute façon, la « question » ayant été posée, nous pensons qu'il est conforme à la tradition maçonnique d'en « donner la réponse ». Nous tenons à ce propos, à remercier ici un de nos amis, Maçon d'une Loge extra-européenne, qui a bien voulu attirer notre attention sur ce point très important.

l'une des formes les plus répandues et les plus constantes de l'« incantation ». MM. Tourniac et Le Sellier pensent que la répétition développe la « quiétude » (qu'ils assimilent justement à la « Paix Profonde » des Roses-Croix). Cela est en effet probable pour l'incantation. Mais pour ce qui est du rituel maçonnique, comment admettre que le fait d'entendre trois ou quatre fois répéter : « Quelle heure est-il ? — Il est midi plein. », ou : « Le Temple est couvert », ou encore : « L'annonce est portée » pourrait pacifier le mental perpétuellement agité des Maçons contemporains ? Nous craignons fort que ce soit tout le contraire, et les critiques auxquelles nos deux auteurs font allusion montrent bien qu'il ne faudrait pas généraliser ce mode de travail, et qu'il serait sage de s'en tenir à l'usage limité qui en est fait dans tous les Rites, et qui est d'ailleurs suffisant — et même le seul admissible — au point de vue symbolique.

Il est pourtant une prescription maçonnique, bien méconnue aujourd'hui, du moins en France, qui, si elle était mieux observée, serait sans doute capable de procurer cette « quiétude » à laquelle nos deux auteurs attachent tant de prix : c'est celle qui enjoint de réciter le rituel « par cœur ». Un texte n'est appris par cœur qu'au moyen d'un nombre plus ou moins considérable de répétitions ; c'est, pour ainsi dire, une répétition « incorporée » ; et l'expression même « par cœur » est significative à cet égard.

La mémoire dans la Maçonnerie » : pourquoi nos deux auteurs n'entreprendraient-ils pas sur un tel sujet des recherches parallèles à celles qu'ils ont menées sur les répétitions rituelles ? Ils en sont certainement très capables, et nous sommes persuadé que leur récolte serait abondante.

Enfin, nous avons regretté qu'ils n'aient pas utilisé un ouvrage assez récent : *Les Sociétés secrètes en Chine*, par M. Jean Chesneaux (Collection « Archives », Julliard, Paris), où ils auraient trouvé d'abondants extraits des rituels de la « Triade », dont l'analogie avec le rituel maçonnique est frappante, et dont certaines formules n'auraient pas manqué d'aiguiser leur curiosité.

⁂

La fin de l'article insiste à bon droit sur le danger des suppressions dans les textes rituels, et dit notamment : « Nous pensons que ces longs extraits de penseurs « orientaux » (25) auront permis (...) de montrer qu'il serait dangereux (...) de vouloir supprimer ce qui paraît inutile (...) mais traduit finalement l'authenticité traditionnelle d'un régime Maçonnique, et dénote chez ceux qui l'ont ainsi « formulé » une profonde sagesse. » Ici nous sommes pleinement d'accord — et fort heureux de l'être — avec MM. Jean Tourniac et Pierre Le Sellier. Car ce qui fait l'authenticité traditionnelle du Rite Rectifié, ce ne sont pas les innovations de Willermoz, ni même ses emprunts à la Stricte Observance. C'est tous les éléments qu'il a conservés, fût-ce à son insu des rituels de la Maçonnerie opérative, même s'il leur a donné un « tour original ». Ce sont ces éléments, et eux seuls, qui font la valeur du Rite Rectifié, car eux seuls sont d'origine « non-humaine ».

Tout ce qu'il y a de « valable » dans la Franc-Maçonnerie lui vient des maçons opératifs du moyen-âge, et, à travers eux, des *Collegia fabrorum* de l'antiquité dont les opératifs étaient les successeurs non seulement symboliques, mais effectifs. Ces *Collegia* furent fondés par le roi Numa, cette « réplique » occidentale du roi Salomon, et ils édifièrent le temple de Janus, cette « réplique » du temple de Jérusalem. On sait la « parenté » analogique de Numa avec Manou, le législateur primordial et universel dont le « Roi du Monde » est le représentant, et l'on voit les liens étroits qui rattachent la Maçonnerie à la Tradition Primordiale. C'est même là, pour l'Art Royal, ce qui constitue son incomparable et son « authentique » noblesse. Mais, s'il est vrai que « noblesse oblige », combien sont graves les « devoirs » et redoutables les responsabilités, qu'implique une telle filiation !

Denys Roman.

(25) Le choix de ces termes n'est pas heureux. C'est l'Occident moderne qui a des « penseurs ». Il a même des « maîtres à penser », et c'est dire combien il est riche, à cet égard comme à tant d'autres.

LE JEU DE L'ESCARPOLETTE

Une fresque bien connue d'Ajanta représente la princesse des *Nâga* Irandatî se balançant sur une escarpolette suspendue à la charpente d'un petit pavillon couvert (1). Cette scène, d'un charme apparemment profane, prend un tout autre sens lorsqu'on se souvient qu'il existe des pavillons à balançoires dans de nombreux temples de l'Inde, et que la balançoire apparaît comme un accessoire symbolique important dans le rituel ancien. Mlle Jeannine Auboyer a consacré à ce thème une substantielle étude ; il ne semble pas inutile d'y revenir et d'en préciser quelques aspects (2).

Il faut distinguer : la balançoire proprement dite, qui a la configuration d'une *balance*, et dont le mouvement d'alternance s'identifie à celui du *yin* et du *yang ;* et l'escarpolette, qui évoque d'une part les mouvements célestes, d'autre part les relations entre le Ciel et la Terre. Son rythme est assimilé au mouvement apparent du soleil, que le *Rig-Veda* nomme « escarpolette d'or », en ce qu'il semble lui-même « suspendu » au ciel : c'est donc le rythme du temps, le cycle quotidien tout autant que le cycle saisonnier. Encore faudrait-il remarquer — nous y reviendrons plus loin — que l'escarpolette donne de ce rythme un reflet *inversé*. Il est de fait que les rites de l'escarpolette sont le plus souvent exécutés au début du printemps : ils sont donc en correspondance avec la montée du soleil et, dirait-on en Chine, avec l'ascension du *yang*. Le siège de l'escarpolette est parfois orné, dans les représentations anciennes, de deux têtes de *makara* divergentes : on sait que le

(1) Cf. entre autres reproductions de qualité, *Arts de l'Inde*, par Stella Kramrisch (Londres, 1955), pl. II.

(2) *De quelques jeux anciens en Asie orientale*, in *France-Asie* n° 87 (Saïgon, 1953).

makara figure, dans le Zodiaque indien, le signe du Capricorne, et correspond donc au solstice d'hiver, origine réelle de la « montée » solaire, « porte du Ciel » et « porte des Dieux ».

D'autre part, l'« arc à *makara* » est en relation symbolique avec la pluie fertilisante — bénédiction céleste — et s'identifie à l'arc-en-ciel. Le siège parcourt effectivement un arc de cercle, qu'on ne saurait toutefois identifier à l'arc céleste : il en est le symétrique, le complément, tangent à la terre comme l'Arche est posée sur les eaux (on remarquera d'ailleurs l'association de l'escarpolette, à Ajanta, avec la *Nâgî*, qui est une divinité des « eaux inférieures »). Le rite du balancement pourrait donc apparaître, non pas comme une imitation (inversée) de l'arc-en-ciel, mais bien comme le signe complémentaire de l'« alliance », de l'unité cyclique reconstituée. Il faut ajouter que certains rites de l'escarpolette correspondent au début de la saison des pluies, date à certains égards plus significative, en pays de mousson, que celle de l'équinoxe ; ils constituent un appel à l'activité fécondante du Ciel ; ainsi s'explique leur caractère de rites de « fertilité », et l'extension de ceux-ci à la célébration des mariages. Si la balançoire leur demeure associée de nos jours dans l'Inde méridionale, un texte védique cité par Mlle Auboyer confère au jeu un caractère explicitement érotique et procréateur : le portique y est mâle et le siège femelle (on s'expliquerait mieux l'inverse, car c'est bien le portique qui apparaît « passif » et le siège « actif » (3), le balancement est union sexuelle. Il est effectué en l'honneur de Kâma. Krishna, Dieu « solaire » et personnification de l'amour, dont l'escarpolette est un fréquent accessoire, se balance seul ou en compagnie de Râdhâ son épouse ; or l'union de Krishna et de Râdhâ symbolise la fécondation cosmique.

Le portique apparaît expressément comme un *torana*, et son franchissement, alternativement dans

(3) Toutefois, par rapport au personnage qui se balance, c'est le *torana* qui apparaît « céleste » et le siège « terrestre ». Pour reprendre la terminologie chinoise, on peut dire que le premier, pourvu d'un toit de pavillon « couvre », et que l'autre « supporte ».

les deux sens — progressif et régressif — évoque un autre symbolisme important : celui de la porte, entrée et sortie du monde. C'est le rythme universel de la vie et de la mort, de l'expansion et de la réintégration, de l'évolution et de l'involution, ce que ne manque pas de rappeler non plus le *makara* solsticial : dans l'iconographie indo-khmère, le *kâlâ-mukha* qui orne le linteau des portes crache deux *makara* divergents ; le rôle du *torana* de l'escarpolette, traversé par le siège à double *makara*, apparaît donc à l'évidence comme identique au sien. C'est à la fois la « face du soleil » dont la traversée est sortie des dimensions cosmiques, et le monstre avaleur du soleil, l'atteinte de la lumière spirituelle et l'obscurcissement du monde ; de la même manière, dans le mythe védique des Ashvin — qui sont des chevaux solaires — la caille est tour à tour « avalée » par le loup et « libérée de sa gueule » : outre le symbolisme initiatique de cette image, elle est, de façon certaine, en rapport avec le cycle solaire, quotidien et saisonnier (en Chine, le retour de la caille annonce le printemps ; elle est l'oiseau du Sud et de l'été, de la prédominance du *yang*). Le double sens des courants cosmiques s'exprime d'une autre manière encore : par la torsion en sens opposé des deux cordes de suspension du siège, expression du symbolisme de la double spirale, autrement figuré par le caducée ou par les lignes du bâton brahmanique. C'est tout naturellement qu'un Kabîr a pu identifier le mouvement de l'escarpolette à celui du *samsâra* : « A cette balançoire sont suspendus tous les êtres et tous les mondes ; et cette balançoire ne cesse jamais de se balancer. »

Le rythme cosmique a pour symbole microcosmique celui de la respiration. Or, dans le rite solsticial du *mahâvrata*, le balancement du sacrificateur sur l'escarpolette était mis en rapport avec les trois souffles ou *vâyu* : *prâna*, *vyâna* et *apâna*. S'accompagnait-il effectivement d'une « rythmisation » de la respiration ? C'est ce qu'il n'est nullement téméraire de supposer.

Arc-en-ciel et rites de fertilité (il faut encore ajouter qu'à l'occasion de ceux-ci la hauteur atteinte par la balançoire préfigure celle des tiges de céréales)

évoquent les rapports entre le Ciel et la Terre. Selon les *Brahmana*, l'escarpolette est le « navire qui conduit au Ciel », ce que la nature de son mouvement suffit à expliquer. M. Mircea Eliade y voit un très possible contexte « chamanique » (4) : il faut comprendre que le jeu signifie l'ascension effective du « chamane » vers le ciel, ou le moyen symbolique de cette ascension. Dans le *mahâvrata* encore, l'escarpolette frôle la terre, que le sacrificateur touche à chaque passage en prononçant les paroles suivantes : « Le Grand s'est uni à la Grande, le Dieu s'est uni à la Divine », c'est-à-dire le Dieu à sa *shakti*, Krishna à Râdhâ, donc aussi *Purusha* à *Prakriti*, le Ciel à la Terre. Mlle Auboyer a en outre noté qu'en certaines régions de l'Inde, l'usage de l'escarpolette — et même du balancement sous toutes ses formes — était interdit en dehors du domaine rituel : il se trouvait réservé aux communications entre le Ciel et la Terre, et plus particulièrement encore à la manifestation de la Parole divine : or ceci n'est pas sans rapport non plus avec l'obtention de la pluie.

Dans la Chine antique, le jeu de l'escarpolette, concuremment avec l'ascension du mât, paraît avoir été une épreuve destinée à démontrer la possession de la Vertu royale, du Mandat céleste : il s'agissait en effet, dans l'un et l'autre cas, de prouver la capacité d'établir, en tant que « médiateur », les rapports harmonieux entre la Terre et le Ciel.

La finalité du jeu apparaît toujours comme étant d'appeler sur la terre, soit par un accompagnement ou un recomplètement des cycles célestes, soit par un élan vers le ciel, l'harmonie ou la bénédiction d'En-haut.

On citera, au moins pour mémoire, un autre usage de l'escarpolette rapporté par Mlle Auboyer : la protection contre les maladies. Il paraît s'agir de réaliser, par le balancement, l'interception et l'élimination des influences pernicieuses. Toutefois, si l'on envisage ici l'action rituelle sous son aspect « négatif », le résultat qu'elle obtient traduit une différence de niveau plutôt qu'une différence de nature.

Pierre GRISON.

(4) *Yoga, immortalité et liberté* (Paris, 1954).

Deux définitions de Muhyu-d-dîn Ibn Arabî

LA NOTION DE " CHARÎ'AH "

(la Loi, ou la Voie Générale)

(Futûhât, Chap. 262)

La *Charî'ah* est attachement rigoureux à la Servitude (*iltizâmu-l-Ubûdiyah*) par l'attribution de l'acte à toi (*bi-nisbati-l-fi'li ilaïka*).

Vers :

En vérité la Charî'ah *est une limite* (hadd) *sans tracé tortueux, sur laquelle les Gens des hautes stations spirituelles s'avancent.*

Ils montent sur les échelons des intelligences et des aspirations vers une dignité à laquelle ils accèdent et qu'ils ne perdent plus.

De là ils apportent une chose d'un prix immense, et on ne leur fait aucun grief pour ce qu'ils apportent ainsi.

La *Charî'ah* comprend, d'une part, la Voie Visible (*as-Sunnah az'-Z'âhirah*) que les Envoyés ont apportée par ordre d'Allah, d'autre part, la voie instituée par initiative personnelle (*as-sunnatu-llati ibtudi'at*) dans le but de se rapprocher d'Allah ; ce dernier mode d'institution est celui mentionné dans la parole d'Allah : « une *rahbâniyyah* qu'ils (les suivants de Jésus) ont instituée par initiative personnelle (*ibtada'û-hâ*) » (Cor. 57,27) (1), ainsi que dans la parole

(1) La *rahbâniyyah* = l'« état monacal », de *rahbân* = « moine », est considérée comme le type de l'institution sacrée qui ne provient d'un Envoyé divin (en espèce le Christ) mais de sa postérite. Ce terme arrive même à désigner par extension toute législation établie par *ijtihâd* (effort jurisprudentiel) des hommes spirituels ou jurisconsultes ; aussi on a même défini quelques fois le *rahbân* comme « le jurisconsulte qui apporte

de l'Envoyé : « Celui qui tracera dans l'Islam une bonne voie (*sunnah hasanah*) etc. » (2), parole par laquelle il nous a accordé la licence d'instituer de propre initiative (*ibtidâ*) ce qui est « bien » (*hasan*), et a mis aussi une récompense pour celui qui aura institué ce bien ainsi que pour ceux qui l'auront pratiqué.

En outre, il nous a instruit que celui qui rend à Allah un culte selon ce que lui confère sa vue spéculative (*naz'ar*) — ceci quand il ne se trouve pas sur une voie déterminée d'institution divine — sera rassemblé (dans la Résurrection) comme constituant à lui seul une « communauté » (*ummah*) (1) sans avoir un chef (*imâm*) (2) qu'il suive. Le Législateur a considéré qu'un tel être est « bon » (*khayr*) et l'a fait entrer dans la catégorie des « bons » (*akhyâr*) : c'est ainsi qu'Allah a dit d'Abraham : « En vérité, Abraham était une communauté, *ummah,* vouée à Allah... » (Cor. *16*,120), ce qui concerne Abraham avant qu'il ne reçoive la Révélation (3).

des solutions nouvelles dans sa religion » (*ar-rahbânu huwa-l-mujtâhidu fî dîni-hi*). Voir à ce sujet aussi la note 46 de notre traduction du *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* d'Ibn Arabî, *Etudes Traditionnelles,* mars-avril 1961, p. 94.

(2) Voici le texte complet du hadith : « Celui qui tracera en Islam une bonne voie (*sunnah hasanah*), aura la récompense de celle-ci et la récompense de ceux qui l'auront pratiquée après lui, sans que cela diminue en quoi que ce soit la récompense de ceux-ci, et celui qui tracera dans l'Islam une mauvaise voie (*sunnah sayyi'ah*) aura sur lui le fardeau de celle-ci et le fardeau de ceux qui l'auront pratiquée sans que cela diminue en quoi que ce soit le fardeau de ceux-ci ».

(1) Ceci est certainement le cas des païens préislamiques en Arabie, mais aussi de tout être auquel une voie traditionnelle intégrale ou véritable fait défaut.

(2) Les termes *ummah* et *imâm* viennent d'une même racine verbale exprimant l'idée « d'avoir une direction ». On pourrait dire qu'une *ummah* est une « communauté » en tant qu'elle suit une direction unique comme une seule entité ; par analogie on peut dire qu'un être isolé et réduit à ses seuls moyens est à la fois le « dirigeant » (*al-imâm*), le « dirigé » (*al-ma'mûm*) et la « communauté » (*al-ummah*) en tant que collectivité qui suit une direction qui lui est propre.

(3) Avant la révélation d'une loi organisatrice qui institue une hiérarchie proprement dite, les membres de la « communauté » doivent être considérés comme jouissant d'une relative « autonomie » ce qui est le propre d'un statut humain plus proche des origines. Lorsque la dite révélation a lieu, il se produit une différenciation et une ordonnance nouvelle : l'*imâm* prend la tête de la *ummah.* C'est pourquoi Allah dit

L'Envoyé d'Allah — sur lui la Paix — a dit aussi : « J'ai été suscité pour parachever les vertus (caractères) nobles (*Makârimu-l-Akhlâq*) » (1) : par conséquent celui qui pratique les « nobles caractères » se trouve sur une « voie légale » (*char'*) émanant de son Seigneur, même s'il ne le sait. Le Prophète a appelée une telle pratique « bien » (*khayr*), dans le hadith concernant Hakîm ibn Hizâm qui, à l'époque de l'Ignorance préislamique, avait fait beaucoup d'œuvres vertueuses comme affranchissement d'esclaves, aumônes, bienfaits envers les parents, actes de libéralité, etc ; lorsque celui-ci lui demanda quelle était la valeur de tout cela, il lui répondit : « Tu as déjà été pratiquant de l'Islam (*aslamta*) par tout ce qui tu as fait précédemment comme bien (*khayr*) ». Le Prophète appela donc cela « bien », et annonça en même temps au pratiquant la récompense divine.

La *Charî'ah*, si tu ne la comprends pas de cette façon, tu ne la comprends pas du tout.

Quant au « parachèvement des caractères nobles » il consiste dans leur dépouillement des vilénies qui leur ont été surimposées ; car tandis que la noblesse des caractères est chose essentielle, leur vilenie est chose accidentelle : celle-ci n'a pas de fondement divin (= *in divinis*) et elle n'est donc qu'une surimposition accidentelle dont la base sont les désirs psy-

au patriarche : « En vérité, Je t'institue *Imâm* pour les hommes... » (Cor. 2, 124). A remarquer que, d'après le contexte coranique cela doit correspondre au moment où, dans la Genèse, *Abram*, « père élevé », voit son nom changé en *Abraham* ce qui dans le texte biblique même est interprété comme « père de multitude », moment qui est celui d'une élection parmi les nations et d'une Alliance.

Cependant, pour autant que le nom d'Abraham désigne également une *ummah* (cf. Cor. *16*, 120 ; voir *Le Triangle de l'Androgyne E.T., mai-juin* 1964, p. 133, note 2), ici Abraham peut représenter la communauté non-associationniste consacrée à la conception de l'Identité Suprême qui joue le rôle d'*imâm* (chef) par rapport aux autres communautés traditionnelles. Quant à cet aspect des choses il est remarquable, compte tenu de la terminologie rigoureuse du Coran, que le verset que nous rappelons parle d'« *Imâm* pour les hommes » et non pas pour tel ou tel peuple.

(1) Cf. le hadith : « J'ai reçu les Paroles Synthétiques (*ûti'tu Jawâmi'al-Kalimi*) et j'ai été suscité pour parachever les caractères nobles (*wa bu'ithtu li-utammima Makârima-l-Akhlâqi*) ».

chiques, alors que la noblesse des caractères a un fondement divin, à savoir l'existence des Caractères Divins eux-mêmes (*al-Akhlâqu-l-Ilâhiyyah*) (1). Le parachèvement des caractères nobles apporté par le Prophète fut manifesté dans l'explication claire qu'il donna sur les façons de pratiquer ceux-ci, car il précisa les façons nécessaires de pratiquer ces caractères pour qu'ils soient effectivement « nobles », et pour que soient enlevés les caractères vils qui les recouvrent. C'est ainsi qu'il n'y a dans tout l'univers que *Charî'ah*.

Sache, d'autre part, que la *Charî'ah* a apporté la formulation de ce qui convient à la communauté à laquelle. Allah a prescrit ce qu'il a prescrit. Parmi ses dispositions, il y en a qui sont venues à la suite d'une demande de la communauté, d'autres par motion divine directe. C'est pour cela que le Prophète disait : « Laissez-moi, tant que je vous laisse ! » (2). Car beaucoup des dispositions instituées dans la Loi sont venues par le fait de questions posées par la communauté, et sans ces questions, les prescriptions respectives n'auraient pas été établies. — Les causes occasionnelles des statuts religieux concernant ce monde et l'autre sont choses connues aux savants instruits des circonstances de la révélation et des institutions légales. — On dit, par exemple, *charra'tu-r-rumha qibala-hu* = « j'ai dirigé la lance vers lui », c'est-à-dire « je l'ai visé avec la lance en allant vers lui » (3).

(1) Cf. le hadith : « Allah a Trois Cents caractères ; celui qui est imprégné (*takhallaqa*) d'un seul de ceux-ci entrera au Paradis » ; un autre hadith exhorte : « Imprégnez-vous (caractérisez-vous) des caractères d'Allah (*takhallaqû bi-akhlâqi-llâh*) ! ». A cet égard Ibn Arabî établit ailleurs de très importantes distinctions que nous ne pouvons évoquer ici (Cf. *Futûhât*, ch. 73, quest. 46 à 50).

(2) Ce qui voulait dire : « Ne me posez pas trop de questions tant que je ne m'occupe pas moi-même de vos besoins, car les réponses qui viendraient à vos questions amèneraient inévitablement des déterminations nouvelles qui ne peuvent qu'accumuler les charges et les restrictions ».

(3) D'où il résulte que le sens du mot *Charî'ah* qui vient de la même racine que *charra'tu* = « j'ai visé » implique les idées d'« orientation correspondante » et de « réponse adéquate » et que par conséquent la Loi est faite *en vue* de la communauté à laquelle elle est imposée et qu'elle s'explique donc par celle-ci.

La *Charî'ah* fait cependant partie des *Haqâ'iq* (plur. de *haqîqah* = « vérité essentielle »). Tout en étant une *haqîqah* elle est appelée *Charî'ah* (du fait de sa promotion à la fonction législative pour répondre aux nécessités de la communauté humaine). Elle est intégralement *haqq*, « vérité légale ». Celui qui décide selon la Loi décide selon une vérité de droit et a sa récompense chez Allah du fait qu'il prend sa décision sur la base qu'il doit observer dans son jugement.

(Une question se pose :) Si celui en faveur duquel un jugement est prononcé n'a pas le droit réel avec lui, alors que ce droit est à celui contre lequel le jugement a été prononcé, est-ce que la cause est chez Allah telle qu'elle fut établie dans le jugement ou telle qu'elle est en elle-même ? Certains d'entre nous disent que la cause est chez Allah telle qu'elle fut dans le jugement prononcé ; d'autres disent qu'elle est chez Allah telle qu'elle est en elle-même. En cette question il y a un aspect qui exige un examen attentif des arguments. Ainsi, quand il y a accusation portée contre des femmes chastes, Allah fait tomber le châtiment sur l'accusateur qui n'a pas apporté quatre témoins à l'appui ; or celui-ci peut être véridique dans son accusation ; dans un cas spécial où l'accusateur était réellement menteur, Allah s'est exprimé cependant comme dans le cas général : « Et lorsqu'ils n'apportent pas quatre témoins à l'appui alors du fait qu'ils n'apportent pas les témoins, ceux-là (sont) chez Allah les menteurs » (Cor. 24,13). L'expression « ceux-là » (*ulâika*) veut-elle désigner le cas d'espèce ou le cas général ? La peine de la flagellation de l'accusateur n'est due qu'au fait de son propos accusateur non soutenu par quatre témoins. En outre, il y a le cas où les témoins cités sont des faux témoins quant au fait à prouver, et où leur témoignage entraîne le châtiment de l'accusé, qui est tué et qui aura sa récompense intégrale dans la vie future, malgré la solidité du jugement rendu contre lui ici bas, alors que les faux témoins et l'accusateur menteur seront châtiés dans la vie future, bien que l'on ait établi la « vérité de droit » (*al-haqq*) sur la base de leurs paroles. C'est pourquoi l'Envoyé d'Allah, lui-même a dit : « Je ne suis qu'un homme. Vous venez porter vos procès devant moi : or il est possible que l'un soit plus

habile dans sa plaidoirie que son adversaire, et, alors si j'attribue à l'un ce qui appartient en réalité à l'autre, qu'il ne l'accepte pas, car je ne lui aurai attribué ainsi qu'une part du Feu. » Cependant en pareils cas l'Envoyé d'Allah avait prononcé son jugement en faveur de l'un en lui attribuant ce qui était le droit de l'autre, et il l'avait attribué en tant que « droit » du gagnant, alors que celui-ci sera châtié dans la vie future, tout comme (inversement) on châtiera (dans la vie future) pour « médisance » (*ghîbah*) et « rapports malveillants » (*namîmah*), même s'ils sont véridiques (*haqq*), car dans la Loi, tout ce qui est vrai n'est pas nécessairement lié au bonheur.

Du fait que la *Charî'ah* est une expression qui désigne le statut (*al-hukm*) établi pour l'être assujetti à la Loi, et que l'autorité (*at-tahakkum*) sur celui-ci s'exerce par elle, le sujet légal est « serviteur » (*abd*). Celui-ci est astreint à la « servitude » du fait que la règle ne lui permet pas de lever la tête de lui-même; il ne peut faire ni mouvement », ni « arrêt » sans que la Loi n'ait à cet égard une prescription estimée adéquate. C'est pour cela que l'Ordre initiatique (*at-Tâifah*) considère la *Charî'ah* comme engagement à la servitude, car le serviteur est toujours régi.

Quant à la formule initiatique (mentionnée au début du chapitre) qui parle de l'« attribution de l'acte à toi », elle s'explique par le fait que lorsque tu ne fais pas ce que veut ton Maître tu es fautif, mais en cas contraire tu n'es pas répréhensible. C'est ainsi d'ailleurs qu'on ne punit pas ceux qui sont dépourvus de raison.

Ceci suffira pour définir la *Charî'ah*. « Et Allah dit la Vérité et Il guide sur la Voie » ! (Cor. 33, 4).

LA NOTION DE "HAQIQAH"
(la Vérité essentielle)

(Futûhât, Chap. 263)

La *Haqîqah* est enlèvement des traces de tes attributs sur toi par Ses Attributs, en tant que c'est Lui qui agit par toi, en toi et de toi, et non pas toi : « Il n'y a pas de bête dont Il ne tienne la mèche frontale » (Cor. *11*, 56).

Vers :

En vérité la Haqiqah *confère éternellement un Unique, alors que la raison par sa spéculation nie l'Unique-Un.*

L'Essence (adh-Dhât) *est sans un Second qui lui impose la parité, bien que le Monde exige, de par ses conséquences, le nombre.*

Le Tout est un être certain
qui n'a ni « épouse », ni « père », ni « fils ».

Sache — et qu'Allah nous fortifie nous et toi-même, lecteur, par « un esprit procédant de Lui » — que la *Haqîqah* (la Vérité essentielle) est ce sur quoi repose l'Existence universelle (*al-Wujûd*) avec tout ce que cela comporte comme « variété », « similitudes » et « oppositions ».

Si tu ne connais pas la *Haqîqah* de cette façon, tu ne la connais pas.

Par conséquent, la réalité propre de la *Charî'ah* est la réalité propre de la *Haqîqah* (*Fa -'aynu-ch-Charî'ah 'aynu-l-Haqîqah*). La *Charî'ah* est *haqq* (vérité immédiate, droit), or tout *haqq* a une *haqîqah* (vérité dernière, essentielle). La vérité immédiate (*haqq*)

de la *Charî'ah* est sa réalité en tant que telle (*wujûdu 'ayni-hâ*), et sa vérité essentielle (*haqîqah*) est ce qui apparaît dans la vision intuitive (*ach-chuhûd*) comme étant l'aspect de sa réalité intérieure, de sorte qu'elle est à l'intérieur telle qu'elle est à l'extérieur et rien de plus, et que même lorsque le « bandeau est enlevé » la situation ne change pas pour le spectateur.

Un des compagnons dit à l'Envoyé d'Allah — qu'Allah lui accorde Sa grâce unitive et Sa grâce pacifique — : « En vérité je suis croyant véritablement (*haqqen*) ! » prétendant ainsi détenir la « vérité immédiate de la Foi » (*haqqu-l-Imân* (1), or cela est un des attributs de l'intérieur de l'être, car c'est *taçdîq*, « croyance à une véridicité », « reconnaissance de vérité », et le *taçdîq* a son siège dans le cœur et ses effets dans les membres. — Ceci du moins quand il s'agit d'un *taçdîq* portant effet sur les membres, car autrement il n'est pas nécessaire que le *taçdîq* soit manifesté par les membres ; c'est ainsi qu'un autre hadith mentionne que « les parties sexuelles (de l'être soumis au Jugement) le confirment (*yuçaddiqu*) ou le contestent (*yukadhdhibu*) », où l'on voit donc que la véridicité (*çidq*) est attribuée aux parties corporelles extérieures.

(1) Ce hadith auquel l'auteur emprunte quelques phrases figure dans les Recueils classiques. Or il est utile de le connaitre en son entier pour mieux situer les fragments cités ici et plus loin. A l'occasion on peut voir une scène proprement initiatique sous les aspects les plus simples d'un entretien quotidien.

L'Envoyé d'Allah demanda tout d'abord à ce Compagnon : « Comment vas-tu ce matin, ô Hârithah ? » Celui-ci répondit : « Ce matin je me trouve croyant pour de vrai (*açbahtu mu'minen haqqen*) ! » Alors l'Envoyé d'Allah lui dit : « A chaque *haqq* (« vrai » ou « droit ») correspond une *haqiqah*. Quelle est la *haqîqah* de ta Foi (*Imân*) ? » Le Compagnon répondit : « J'ai retiré mon âme du bas-monde, et maintenant l'or et la boue du monde me sont devenus égaux. C'est comme si je voyais les êtres du Paradis se délecter dans le Paradis, et c'est comme si je voyais les êtres du Feu châtiés dans le Feu, et c'est comme si je voyais le Trône de mon Seigneur apparaitre ; c'est pour cela que j'ai veillé ma nuit, et que j'ai eu soif pendant ma journée ! » L'Envoyé d'Allah lui dit alors : « O Hâritah ! Tu as eu la connaissance : Attaches-y toi ! (*yâ Hârithah, arafta : fa'lzam !*) » Et il ajouta pour les assistants : « Un serviteur auquel Allah a illuminé le cœur par la lumière **de la Foi !** »

L'Envoyé d'Allah dit alors au compagnon précité : « Et quelle est la *haqîqah* de ta Foi ? » Celui-ci répondit : « C'est comme si je voyais le Trône de mon Seigneur se montrer ! » Par cela le compagnon confirmait d'ailleurs une parole de l'Envoyé d'Allah dite dans une autre circonstance : « En vérité, le Trône de mon Seigneur se montrera le Jour de la Résurrection ». Ce compagnon avait entendu cette parole, et cette fois-ci il y fit référence implicitement en affirmant voir le Trône dans sa représentation (*khayâl*) et répondit : « c'est comme si je le voyais », c'est-à-dire : « Il est pour moi comme ce que je vois par ma vue sensible (*baçar*) ». Or, étant donné le fait qu'il situa le Trône comme objet « vu » et doué d'existence sensible, nous fûmes instruits que la *haqîqah* exige le *haqq* et n'en diverge pas. Il n'y a pas de *haqîqah* qui diverge de ce qu'est *Charî'ah*, car la *Charî'ah* est une des *haqâiq* (pl. de *haqîqah*) et les *haqâiq* sont comparables entre elles et semblables.

La Loi (*ach-Char'*) nie et affirme. En disant : « Rien ne Lui est comparable », elle nie (l'analogie) et, en ajoutant immédiatement : « et Lui est l'Audient et le Voyant » (Cor. *42*, 9), elle (l') affirme (car les qualifications correspondantes à ces deux noms divins sont appliquées, d'une façon ordinaire, aux créatures). Or c'est ce que dit la *Haqîqah* elle-même (qui, pour les gens de réalisation métaphysique, se qualifie simultanément par des aspects opposés et complémentaires : de négativité et de positivité, d'incomparabilité et de similitude, de transcendance et d'immanence, d'intelligibilité et d'incompréhensibilité, etc).

Par conséquent, la *Charî'ah* c'est la *Haqîqah*. Or la *Haqîqah* ou la Vérité essentielle, tout en conférant l'Unité de la Divinité (*Ahadiyyatu-l-Ulûhah*), propose en même temps des « rapports » (*nisab*, sing. *nisbah*) à son sujet (1). Elle n'affirme donc que l'Unité de la Multiplicité des rapports, non pas l'Unité de l'Unique (*al-Wâhid*), car l'Unité de l'Unique est évidente d'elle-même, alors que l'Unité de la Mutiplicité est difficile à atteindre, et n'est pas aperçue par tout être

(1) Ce sont les rapports multiples résultant de la fonction « divine » de la *Haqîqah*, rapports représentés notamment par les Noms divins.

doué de regard. La *Haqîqah* qui est l'Unité de la Multiplicité n'est pas découverte par chacun.

Les (Gens de la Voie) voyant que tous connaissent la *Charî'ah*, tant les catégories d'élite que le commun des fidèles, et que cependant la *Haqîqah* n'est connue que par une élite, distinguèrent entre *Charî'ah* et *Haqîqah*, et considérèrent comme « *Charî'ah* » ce qui est apparent (*z'ahara*) des statuts de la *Haqîqah*, et comme « *Haqîqah* » ce qui en reste intérieur en tenant compte à cet égard du fait que le Législateur divin, qui est Dieu-Vérité (*al-Haqq*), s'est appelé Lui-Même des noms *Az'-Z'âhir* = « l'Apparent » ou « l'Extérieur » et *Al-Bâtin* = « le Caché » ou « l'Intérieur », et que ces deux noms Lui appartiennent selon la vérité profonde (*haqîqaten*).

La *Haqîqah* est apparition d'un Attribut divin (*Çifatu Haqqin*) derrière le voile d'un attribut servitorial (*çifatu abdin*). Mais lorsque le voile de l'ignorance est écarté de l'œil de l'intuition intérieure (*'aynu-l-baçîrah*), celui-ci voit que l'attribut du serviteur est l'Attribut de Dieu même ; telle est la chose chez eux (chez les Connaissants intuitifs d'une façon générale), mais chez nous (personnellement et chez ceux qui nous ressemblent) la vision intérieure atteste que l'attribut du serviteur est le Seigneur même et non seulement l'Attribut du Seigneur. L'extérieur est « créature » (*khalq*), l'intérieur « dieu » (*Haqq*). L'intérieur est le producteur de l'extérieur, car les membres se comportent obédients à ce que leur enjoint l'âme ; celle-ci est intérieure quant à son entité, extérieure quant à son autorité, alors que l'organe corporel n'a qu'un statut d'extériorité et est dépourvu de côté intérieur car il n'a pas d'autorité par lui-même. C'est de la même façon qu'on impute la « déviation » ou la « rectitude » de la marche à celui qui marche et non pas aux membres dont il se sert pour marcher.

En vérité, le « marcheur » au moyen de la « creature » (*al-khalq*) n'est autre que Dieu Lui-Même (*al-Haqq*), et Lui « Il est sur une Voie Droite » (Cor. *11*, 56). Mais il se peut que la déviation soit « rectitude » en vérité, comme la courbure de l'arc : la rectitude de l'arc est sa courbure même par laquelle il est arc ; s'il était rectiligne on n'en obtiendrait pas

ce que l'on veut par cette courbure : c'est donc sa courbure même qui est sa « rectitude ».

Il n'y a d'ailleurs dans l'univers que du « droit » (*mustaqîm*), car Celui qui tient la « mèche frontale » de tout être est Celui qui marche avec lui, or il est dit aussi qu'« Il est sur une Voie droite (*çirât mustaqîm*) ». Tout mouvement et tout arrêt dans l'existence est divin, car ils sont dans la main d'un Etre divin (*Haqq*) et en procèdent, et Lui est décrit comme « étant sur une Voie droite », tel que nous l'a enseigné le véridique qu'est l'Envoyé divin Hûd — sur lui la Paix ! (1) Or les Envoyés divins (*ar-Rusul*) ne disent au sujet d'Allah que ce qu'ils ont appris de Lui, et ils sont les plus savants parmi toutes les créatures. Le monde n'a pas d'excuse plus forte que ce fait (existentiel et naturel affirmé dans les paroles dudit verset). Et c'est de la part des Envoyés divins un acte de miséricorde envers les créatures que d'attirer leur attention sur un point comme celui-ci. Et lorsque Dieu rapporte dans le Coran ce propos tenu par Hûd, nous en prenons nous-mêmes connaissance, et nous savons ainsi quelle est la Miséricorde divine envers nous quand Il nous instruit d'une pareille chose. Le fait qu'Il nous a enseigné ce qu'avait dit Son Envoyé, est pour nous une Bonne-Nouvelle (*Buchrâ*) de la part d'Allah, comme celle qu'énonce ainsi un verset : « Ils auront la Bonne-Nouvelle dans la vie de ce bas monde et dans la vie future ». Cette « bonne-nouvelle » fait partie des « Paroles » divines — et « les Paroles divines ne changent pas » (Cor. *10*, 64).

Fait partie du chapitre de la *Haqîqah* le fait qu'Allah — qu'Il soit exalté — est l'existence même (*'aynu-l-wujûd*) et qu'Il est qualifié comme ayant des attributs du fait que les choses existantes ont des attributs. Ensuite, Il a instruit que sous le rapport de Son Etre (*'Aynu-Hu*) Il est l'être des attributs du serviteur et de ses membres, en déclarant : « Je suis *son* ouïe » (1). Or Il a rattaché ainsi l'« ouïe » à l'être « audient » et la lui a attribuée. Alors, comme il n'y a pas d'existant autre que Lui, Il est aussi bien l'« audient » que l'« ouïe » de celui-ci ; et ainsi de suite, toute les autres facultés et perceptions correspondantes ne sont que Lui-Même (2).

La *Haqîqah* est l'être-même de la *Charî'ah*, elle est identique à la *Charî'ah* (*Al-Haqîqatu 'aynu-ch-Charî'ah*). Comprends donc cela.

« Et Allah dit la Vérité et Il guide sur la Voie ».

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

(1) Cette formule coranique que nous voyons reprise avec insistance, fait partie des paroles que l'Envoyé divin Hûd a adressées à son peuple, et doit être considérée comme faisant partie d'un message divin ; voici d'ailleurs le texte intégral du verset qui contient les expressions citées ici : « En vérité je m'en suis remis à Allah, mon Seigneur et votre Seigneur. Il n'y a pas de bête dont Il ne soit le tenant de sa mèche frontale. En vérité mon Seigneur est sur une Voie droite » (Cor. *11*, 56).

(1) Ces paroles font partie d'un hadith qui parle du fruit des œuvres surérogatoires : « Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime, et quand Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entendu, sa vue par laquelle il voit, sa main avec laquelle il saisit, son pied avec lequel il marche... »

(2) C'est pourquoi en revenant à la notion de « l'acte attribué à toi » comme définition de la *Charî'ah* on pourrait conclure ainsi : « Tant que tu vois que c'est toi comme être particulier qui agis, tu es responsable comme tout être particulier qui se situe nécessairement en subordination de l'Etre Suprême. Mais lorsque tu arriveras à ne te plus connaître comme être particulier puisque tu seras éteint à toi-même et ne subsisteras que par l'Etre Suprême, tu ne pourras plus t'attribuer l'acte à toi-même et l'accomplir par toi-même, car tu verras alors qui c'est Allah seul qui agit : Cela ne veut d'ailleurs pas dire que tu n'auras plus à pratiquer la Loi, mais que c'est Allah avec les Attributs de Sa Seigneurie ou, selon la perspective plus spéciale d'Ibn Arabî, Allah Lui-Même devenu les « attibuts » de ton être, qui accomplira tout, et Il les accomplira parfaitement dans la théophanie que tu constitueras ,tant que tu la constitueras par Son acte. Mais que ce soit « par toi » ou « par Lui » en ce monde Sa Loi sera toujours pratiquée.

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE "OM"

(suite) (*)

5. Inde et Arabie

D'après les éléments que nous venons de relever, il est probable que le monosyllabe *Om* fut dans l'Inde l'héritage d'un monde traditionnel antérieur à l'avènement de l'Hindouisme et qui s'étendait sur un continent méridional, en grande partie disparu, dont il ne subsiste, à part l'Inde actuelle et le Sud-Est asiatique, que certaines îles de l'Océanie. Mais l'Arabie elle-même devait avoir eu avec ce monde une liaison traditionnelle aussi bien que géographique très précise. La mémoire d'un tel état de choses est en effet conservée par un grand nombre de légendes arabes et de traditions islamiques.

Ainsi la descente d'Adam lors de son exil du Paradis est localisée, entre autres sources par des hadiths du Prophète lui-même, dans l'Inde (1) ; des récits parallèles venant des Compagnons mentionnent qu'il s'agit de l'Ile de Ceylan, appelée en arabe *Sarandîb* (2) ; on ajoute enfin quelquefois la précision qu'Adam y était descendu sur une montagne dont le nom serait *Nûd* ou encore *Wâsim* (3).

(x) Voir *E.T.* de mai-juin 1966.

(1) Cf. La chronique intitulée *Qiçaçu-l-Anbiyâ* d'Al-Kissây (*Vita Prophetarum* dans l'éd. Eisenberg), et surtout celle portant souvent le même titre, mais proprement appelée *Arâisu-l-Majâlis* d'Ath-Tha'labî. Voir aussi *Chronique de Tabari*, Ed. Zotenberg, t. I, p. 81).

(2) Ce nom est une déformation du sanscrit *Sinhaladwipa* composé de *Sinhala* (d'où le « Ceylan » des Occidentaux) et de *dwipa*, île.

(3) Cf. Ath-Tha'labî *op. cit. Section sur Adam* ch. V. — Il existe d'ailleurs dans l'île de Ceylan une montagne très célèbre, que les Musulmans de l'endroit appellent *Adam-malay*, la montagne d'Adam, ce que les Portugais rendirent par « Pico di Adama », sur laquelle le père du genre humain aurait appuyé son pied lors de sa « descente » du Paradis. L'empreinte énorme du pied droit se voit toujours sur le rocher du sommet; (en outre, une chaine de bancs de sable et de récifs qui relie l'île au continent, est appelée Pont d'Adam). La grandeur de cette trace (« un creux peu profond long de cinq pieds trois pouces trois quart et large de deux pieds sept pouces à deux pieds cinq pouces » dit un visiteur occidental) doit être mise en rapport avec la taille gigantesque attribuée à Adam par les traditions islamiques ; toutefois une difficulté des proportions subsisterait, car d'après ces traditions, la taille d'Adam était alors telle qu'il touchait de sa tête au ciel et que son autre pied était posé dans la mer. La solution serait alors dans une acception moins littérale des choses, en reconnaissant dès le début à ces traits descriptifs un sens avant tout analogique : la grandeur d'Adam touchant de sa tête au ciel serait alors plutôt une façon d'exprimer la nature transcendante de l'intellect humain à l'âge traditionnel correspondant. Cela ne préjuge en rien toutefois de la notion moins précise, mais traditionnelle, d'une taille bien supérieure à la nôtre pour les hommes primordiaux ou encore pour certains peuples qui nous ont précédés.

L'empreinte du sommet d'Adam-malay est, affirme-t-on, le but de pèlerinages non seulement de la part de Musulmans, mais aussi de Chrétiens et de Bouddhistes. Ces derniers vénèrent cette empreinte, le *Sri-Pada* en pali, auprès de laquelle ils officient un culte établi bien avant l'Islam, comme étant celle que laissa le pied de Bouddha lorsque celui-ci visita l'île. L'Islam aurait ainsi, pour ce qui le concerne, interprété en termes propres une tradition antérieure. Ce n'est pas tout, le Bouddhisme local lui-même avait dû opérer une telle adaptation, car l'Hindouisme, qui lui est antérieur dans l'île, de son côté a gardé jusqu'à notre époque une attache propre ; un visiteur occidental du début du 19e siècle auquel nous avons déjà emprunté ici incidemment, certaines données, disait que « la montagne est sacrée également pour les adorateurs de Brahma et pour ceux de Bouddha » (Davy, *Le Pic d'Adam* dans Annales de Voyages, repris par Edouard Gauthier dans *Ceylan ou Recherches sur l'Histoire... des Chingulais*, Paris 1823). Le rocher sur lequel est empreint le *Sri-Pada* est d'ailleurs appelé *Samennella*, « rocher de Samen », et ce Samen est le dieu gardien de la montagne, en sanscrit *Samanta-Kouta-Parvati*, ce qui réfère certainement à une tradition purement brahmanique, sans que cela veuille dire cependant que celle-ci ait été elle-même la première qui ait consacré le lieu. Il y a ainsi, semble-t-il dans ces diverses traditions des expressions adaptées d'un même événement de caractère archetypal de l'histoire traditionnelle à savoir l'épiphanie terrestre d'un de ces êtres transcendants « dont les pieds ne laissent aucune trace sur le sable mais en impriment sur la pierre ». (Cf. Les traces des pieds d'Abraham sur la pierre du *maqâm Ibrâhim* près de la Kaabah, celle du pied du Christ sur le Mont des Oliviers lors

Quant à Eve, selon les mêmes sources traditionnelles, elle descendit dans le Hijâz, à Jeddah (1). Nous avons ainsi une disposition où le masculin se trouve à l'Orient et le féminin à l'Occident, ce qui manifeste une relation de normal complémentarisme entre les régions traditionnelles correspondantes. Il est à remarquer aussi que cette disposition qui est conforme à l'ordre d'inscription des deux parties complémentaires

de l'Ascension, et celle du pied du Prophète sur le Rocher de Jérusalem lors du *Mi'râj*, etc.).

Quant aux noms que donent à la montagne les anciens auteurs islamiques, *Wâsim*, qui en arabe signifie « celui qui imprime un signe ou qui laisse une marque », pourrait faire allusion au Pied d'Adam : *jabal Wâsim* serait « la montagne de celui qui imprime une trace » ; par contre *Nûd* est plus difficile à expliquer par l'arabe. D'ailleurs ce nom nous le trouvons signalé dans des documents chrétiens : au VIII[e] siècle, la chronique de Denis de Tell-Mahré rédigée au couvent de Zouqnîn près d'Amida (Diyarbékir) parle du pays de *Nûd* où habita Adam au sortir du Paradis (Monneret de Villard, *Le Leggende orientali sui magi evangelici*, 1958, pp. 27-49, cité par M. Elissagaray, *La légende des Rois Mages*, 1965). Cependant ce nom est alors celui d'un pays et non pas d'une montagne. Mais comme, d'autre part une tradition d'Ibn Abbâs (Ath-Tha'labî, *op cit. Section sur Adam*, ch. IX) précise que Caïn avait tué Abel *alâ jabali Nûd*, ce qu'on peut traduire aussi bien par « sur la montagne Nûd » que par « sur la montagne du Nûd », il se peut bien qu'il s'agisse en effet d'un pays qui serait d'ailleurs celui que selon la Genèse IV, 16, Caïn habita après le meurtre d'Abel : « Puis Caïn s'éloigna de devant Jéhovah, et il habita dans le pays de Nod, à l'Orient d'Eden » (trad. Crampon).

Il reste à dire que la valeur de la tradition prophétique concernant « la descente d'Adam dans l'Inde », laquelle n'ajoute elle-même nulle autre précision de lieu, n'est pas nécessairement liée aux détails de l'application faite dans le cas signalé plus haut. Cette application garde néanmoins pour elle de toute façon une valeur de correspondance qui la justifie sur le plan des choses où elle se situe et qui ne soulève pas de difficultés d'ordre dogmatique.

(1) Localité au bord de la Mer Rouge où se trouve le port qui dessert la Mecque. Il semble bien que ce nom comporte une référence à cette résidence d'Eve, car le mot régulièrement voyellé *Jaddah* signifie l'Aïeule. En tout cas, jusqu'en 1928 quand il fut détruit par le régime wahhabite, s'y trouvait un sanctuaire dont il ne reste que les traces et qu'on appelait Tombeau d'Eve, ce qui semble exprimer plutôt quelque fait analogique, car comme nous le verrons plus loin, d'autres données indiquent qu'Eve fut enterrée ailleurs auprès d'Adam ; il s'agit plus sûrement d'un *mâqâm* de bénédiction rattaché à Eve.

dans le triangle de l'Androgyne, fait coïncider le point de départ du mot AWM avec la région orientale d'expression traditionnelle du monosyllabe sacré (1) La relation de complémentarisme constatée ne reste pas de simple configuration mais elle apparaît comme véritablement opérative, car les récits islamiques ajoutent qu'après une longue séparation (de cent ans, de deux cents ou de trois cents, selon les versions), les deux époux se retrouvèrent en Arabie, et leur rencontre, qui est décrite aussi comme l'aboutissement d'une recherche réciproque, constitue en vérité la conclusion régulière d'une démarche sacrale, plus exactement d'un rite de pèlerinage effectué des deux côtés de manière convergente. En effet, il est précisé dans les mêmes sources que pendant qu'Adam se trouvait en état de pénitence dans l'Inde, Allah lui ordonna de faire le pèlerinage de Son Temple à la Mecque. De son côté, Eve fut appelée, habillée et guidée dans le même but par un ange.

A ce propos il faut savoir que la Mecque est considérée par la tradition arabe et islamique comme le « nombril de la Terre » (*surratu-l-Ard*), ce qui est expliqué par le fait, rapporté de la même façon, que la Mecque fut le premier point terrestre qui émergea de l'Océan cosmique primordial, et que c'est à partir d'elle, « de dessous elle » (*min tahti-hâ*), que fut étendu ensuite le reste de la Terre, tout comme l'être corporel humain se développe à partir du point ombilical. Aux origines, avant la descente d'Adam, le sanctuaire de la Kaabah avait été, dans une première forme, un centre de pèlerinage pour les Anges. C'est seulement à un moment cyclique ultérieur qu'il fut établi comme « premier temple pour les Hommes » selon la formule coranique (2). Adam eut ainsi, en

(1) Ce schéma correspond en outre avec la position initiale du corps d'Adam (avant l'insuflation de l'esprit), car il est dit qu'« Adam était d'une grandeur telle que son corps allait de l'Orient à l'Occident » (*Chronique de Tabari*, éd. Zotenberg, t. I, p. 74).

(2) Cf. Coran, 3, 96 : « En vérité le premier temple qui fut institué par les Hommes est celui de Bakkah, temple béni et guidance pour les Mondes, etc. » — Dans ce verset on a le nom *Bakkah* qui est considéré soit comme un synonyme de *Makkah* (la Mecque), soit comme la désignation de l'esplanade

vérité, le rôle de reconduire le culte de la Maison d'Allah pour un cycle traditionnel nouveau, spécialement « humain ». Point significatif à cet égard, un hadith rapporté par Ibn Abbâs précise que la première chose de la terre qu'Allah fit connaître à Adam, avant même qu'il ne le fasse descendre dans l'Inde, ce fut la Kaabah : « L'Envoyé d'Allah — qu'Allah lui accorde la grâce et la paix — a dit : Avant qu'Adam — sur lui la paix — ne descendît du Paradis, le Temple *(al-Bayt)* (c'est-à-dire la Kaabah de la Mecque) était une Hyacinthe d'entre les hyacinthes du Paradis (1). De son côté, le Temple visité *(al-Baytu-l-Ma'mûr)* qui se trouve au Ciel et dans lequel chaque jour entrent 70 000 anges pèlerins qui n'y reviennent plus, jusqu'au Jour de la Résurrection, faisait face d'en haut à la Sainte Kaabah (qui en avait été placée comme le reflet terrestre). Allah fit descendre Adam au sol de la Kaabah lequel trembla comme un navire violemment secoué. Il fit descendre aussi pour Adam la Pierre Noire qui à l'époque brillait comme une perle blanche : Adam la serra contre lui recherchant un état d'intimité avec elle. Allah prit ensuite le pacte écrit qui avait été conclu avec les descendants d'Adam et l'enferma dans la Pierre (2) ; puis en faisant des-

où, au centre de la Mecque, s'élève la Kaabah. On remarquera à l'occasion que le nom *Bakkah* employé cette seule fois dans le Coran, l'est à propos de l'institution originelle du Temple ; par contre le nom *Makkah* qui lui-même figure également une seule fois dans le texte révélé (Cor. *48*, 24), l'est à propos d'événements contemporains du Sceau de la Prophétie et notamment en rapport avec la conquête finale de la Mecque sur les infidèles. Les deux appellations s'appliquent ainsi, respectivement, à deux stades différents, l'un primordial et l'autre final, de la Mère des Villes *(Ummu-l-Ourâ)*, ou encore à deux régions territoriales de la ville sacrée, l'une centrale, l'autre générale. Ces aspects corrélatifs s'expriment d'ailleurs d'une façon très précise dans le rapport symbolique que l'on peut voir entre le *bâ* et le *mim*, lettres initiales respectives et seules différentes dans les deux cas.

(1) D'autres récits décrivent cette demeure d'hyacinte comme ayant deux portes l'une « orientale », l'autre « occidentale » par lesquelles respectivemnt entraient et ressortaient les pèlerins primordiaux.

(2) C'st pourquoi la Pierre témoignera le Jour de la Résurrection contre ceux qui voudraient nier l'existence du Pacte Primordial.

cendre du Paradis le Bâton *(al-Açа)* (1) pour Adam, Allah dit : « Marche maintenant ! » Adam avança et le voilà déjà dans l'Inde. Il y resta autant qu'Allah voulut qu'il y reste. Ensuite, comme il ressentait un grand désir du Temple, il lui fut dit : Vas-y en pèlerinage, ô Adam !... » (2).

Il est dit aussi dans d'autres récits qu'avant de recevoir l'ordre de partir en pèlerinage Adam et Eve pleurèrent chacun de son côté pendant 200 ans, ou qu'ils ne mangèrent ni ne burent plus pendant 40 ans.

Avant de poursuivre l'ordre successif des événements, quelques précisions sont encore nécessaires. Au premier temps de sa descente dans l'Inde, Adam ayant une taille qui lui faisait « toucher le ciel de sa tête », entendait les invocations des anges et voyait leurs tournées autour du Trône. Mais ensuite, sur réclamation des anges, sa taille fut réduite à 60 coudées. Il convient donc de distinguer, même après sa sortie du Paradis, entre une première condition adamique qui gardait une certaine connaturalité et intimité céleste, et une condition ultérieure dans laquelle le contact naturel et direct avec le ciel était perdu ; c'est dans la phase correspondant à cette deuxième condition que doit être situé le pèlerinage d'Adam à la Kaabah terrestre, car c'est seulement alors que ce pèlerinage avait sa pleine raison d'être : celle de constituer sur terre un culte qui remplace le culte céleste auquel Adam n'avait plus accès.

On aura pensé aussi à l'occasion de tout cela que les différentes « demeures » assignées à Adam, les « changements de sa taille » et ses « attitudes » sont des représentations symboliques d'un processus biologique et spirituel qui concerne non pas une individualité particulière mais une humanité dans les phases de son développement cyclique.

Pour la suite du récit du pèlerinage d'Adam nous empruntons maintenant les termes d'un autre récit plus adéquat à notre sujet et émanant de différents Compagnons (3). Allah envoie donc Adam à la Kaabah

(1) Il s'agit du bâton des Prophètes rendu célèbre par Moïse auquel il avait été transmis par Chu'aïb (Jéthro).
(2) Ath-Tha'labî *op. cit. Section sur Abraham*, ch. V.
(3) *Idem, Section sur Adam*, ch. VI.

en lui disant : « J'y ai un sanctuaire constitué comme projection de Mon Trône. Vas-y et fais autour de ce sanctuaire des tournées rituelles comme celles que l'on fait autour de Mon Trône ! Fais-y aussi des prières comme celles que l'on fait auprès de Mon Trône ! C'est là que Je répondrai à tes demandes ! » — Adam partit alors de la terre de l'Inde vers la terre de La Mecque pour visiter le temple divin. Un ange lui fut préposé comme coryphée. En marchant (de son pas immense) tout lieu où il posait un pied devenait pays d'habitation et de culture, le reste étant abandonné à la désolation et au dépeuplement. Quand il fit l'« arrêt » rituel à Arafât, Eve qui le désirait et était venue le chercher depuis Jeddah, y arriva également, et ils se rencontrèrent donc en ce lieu qui reçut depuis son nom d'*Arafât*, le jour d'*Arafah* (car selon leur racine verbale ces deux noms suggèrent qu'Adam et Eve s'y « connurent » ou s'y « reconnurent ») (1).

Quand ils en partirent pour *Minâ* (point rituel dans le pèlerinage dont le nom implique l'idée de « désir ») il fut dit à Adam : *Tamanna* (mot de la même racine que *Minâ*), c'est-à-dire « exprime tes désirs » ! Il répondit : « Je désire le pardon et la miséricorde ! » Et c'est de là que vint le nom de *Minâ* pour cet endroit. Le péché des deux époux fut pardonné et leur repentir fut accepté ; ils repartirent ensuite pour l'Inde » (2).

Dans ce texte on aura remarqué que la marche d'Adam depuis l'Inde jusqu'en Arabie est la marche éminemment symbolique d'un fondateur de civilisation ; elle peut être également interprétée comme celle

(1) Al-Kissây (*Vita Prophetarum*, pp. 60-61) mentionne une rencontre initiale d'Adam et Eve à la Mecque, selon l'ordre normal des actes de Pèlerinage, dans le rite de la course septuple entre *Çafâ* et *Marwah*, mais cela ne change pas la signification propre de la rencontre ultérieure à *Arafât*. — Il est dit en outre, dans d'autres récits de ce pèlerinage (*ibid.* p. 57), qu'Adam eut tout d'abord, sur ordre divin et sous direction angélique, à reconstruire le Temple pour lui et ses descendants, ce qui comportait une réadaptation des supports du culte. A l'occasion, il dut aussi frapper la terre pour faire surgir la source Zemzem, acte qu'on devait retrouver d'ailleurs, dans des circonstances variées, lors de chacune des reconstructions qui devaient intervenir dans l'histoire du culte à la Kaabah (le cas d'Ismël, puis celui d'Abdel-Muttaleb).

(2) Ath-Tha'labi, *ibid.*

d'une entité d'« espèce » ou d'un agrégat intellectuel qui peut correspondre historiquement à des peuples et des courants spirituels. C'est de la même façon que pourront être comprises plus tard certaines choses qui sont dites dans l'histoire d'Abraham lui-même, et on se rappellera ce que nous avons dit à un autre moment du caractère « représentatif » d'Abraham.

Enfin, Ibn Abbâs, ajoute une mention particulièrement significative dans l'ordre des choses qui nous intéressent ici : Adam aurait accompli pendant toute sa vie terrestre 40 pèlerinages à La Mecque chaque fois en partant de l'Inde (1) ; ceci exprime la constance des relations traditionnelles entre les deux régions et les deux mondes traditionnels qui leur correspondent.

(à suivre)

Michel VÂLSAN.

---

(1) Ath-Tha'labi, *ibid.*

LES LIVRES

EL BOKHARI, *L'Authentique tradition musulmane*, choix de h'adiths traduits et présentés par G.-H. Bousquet (Fasquelle, 1964). — La civilisation musulmane a pour base scripturaire non seulement le Coran, mais un ensemble de h'adiths, traditions qui le complètent, tout en procurant matière à des discussions parfois difficiles à trancher. Ce sont des paroles, des actes du Prophète qui ont été recueillis pieusement par plusieurs auteurs, dont les six les plus estimés au point de vue authenticité datent du IXe siècle. Ce sont tout d'abord, el-Bokhârì et Moslim auteurs des deux « *cah'îhs* » (ou authentiques), puis, en-Nasâ'î, Abou Dawoûd, Ibn Mâdja et et-Timird'î qui ont rédigé les livres que l'on nomme les quatre « *sounnans* ». Bokhârì surtout jouit d'une haute réputation. Son recueil avait déjà été intégralement traduit en français en 1903-14 par O. Houdas et W. Marçais en quatre volumes depuis longtemps épuisés. Le choix réduit que nous propose M. Bousquet, bien qu'un peu court, comprend cependant 716 traditions parmi les 7 397 recueillis par Bokhârì (divisées en 97 livres et 3 450 chapitres), lesquelles, si l'on en défalque les répétitions se réduisent à 2 762.

El-Bokhârì est né à Bukhara, comme son nom l'indique, le 19 juillet 810 et il est mort à Samarcande le 31 août 870. Ce n'était pas un arabe car sa famille se rattachait à une origine persane. Dès sa jeunesse il manifesta une mémoire et une curiosité extraordinaires. A seize ans il s'installa à la Mekke pour recueillir les *h'adîths*, ces traditions qui devaient constituer son ouvrage capital. Il mit seize ans à le parfaire et l'on dit qu'il réussit à trouver jusqu'à 800 000 traditions, dont son livre ne retient que le choix des plus authentiques.

En face de la théologie coranique, la Tradition constitue en Islam la Loi, la base du droit et des coutumes qui visent à faire de la vie du croyant exemplaire une « imitation de la vie de Mohammed », puisque toute règle a pour garantie une parole, un geste, une habitude du Prophète.

Le choix de M. Bousquet est très varié. Peut-être cependant peut-on regretter qu'il ait redistribué ces « traditions » dans le cadre des notions occidentales habituelles de la philosophie et de la sociologie, en séparant le droit de la morale, du rituel et du bon usage. Car, comme

l'auteur le remarque, cette distinction est fausse au point de vue de la Loi musulmane qui s'applique à la totalité de la vie. Et la preuve en est que la même anecdote, le même épisode de la vie du prophète est présentée par Bokhârì dans plusieurs chapitres différents de son livre et sert à établir aussi bien une règle juridique qu'un usage de politesse.

Pour éclairer un peu cette généralité choisissons au hasard quelques « *h'adîths* » assez brefs :

« Le paradis est plus près de chacun d'entre vous que le lacet de sa chaussure, et de même l'enfer » (81-8).

« Trois choses accompagnent le mort : deux reviennent et une demeure avec lui. Celles qui l'accompagnent ce sont sa famille, sa fortune et ses œuvres. Ce qui s'en revient, c'est sa famille et sa fortune ; ce qui demeure ce sont ses œuvres » (81-42-5).

« Celui qui préside à la prière en assemblée doit être bref, car il a derrière lui des gens faibles, malades ou âgés » (10-62).

« Ne sollicite pas l'autorité, car si elle t'est accordée sur ta demande tu en dépendras et si elle t'est octroyée sans que tu la sollicites tu en seras le maître » (93-5).

« Le croyant doit le salut au plus âgé, le passant à celui qui est assis, le petit groupe au plus nombreux » (79-4).

« Quand vous êtes trois, deux d'entre vous ne doivent pas s'entretenir ensemble en écartant le troisième. Attendez qu'il y ait d'autres personnes pour ne pas le peiner » (79-47).

Le livre de Bokhârì bien que le plus important des ouvrages après le Coran est loin d'offrir la totalité de l'immense littérature relative à la Tradition. Aussi M. Bousquet a-t-il ajouté à la fin du livre une traduction de quelques-uns parmi les *Quarante H'adîths* d'En Nawawi et aussi celle des *Quatre-vingt-dix-neufs dits de Mohammed*, publiés en 1852 par Cadoz, huissier à Mascara, et tirés du recueil de l'égyptien es-Souyoutî.

Bien qu'il ne s'agisse pas là de publications récentes le hasard d'une relecture me pousse à signaler deux ouvrages importants. Parmi les publications de « l'Institut de Civilisation Indienne » (de Boccard, éditeur) qui compte déjà 18 cahiers, le fascicule 5 est consacré au *Paramârthasâra*, qui traite du Shivaïsme du Cachemire et qui est accompagné d'une traduction de Liliane Silburn (1957).

Enfin pour les curieux de l'orthodoxie rappelons la traduction faite par M.J. Meyendorff des *Triades pour la défense des Saints hésichastes*, de G. Palamas, en deux volumes publiés en 1959 à Louvain.

LUC BENOIST.

LUC BENOIST : *Le Compagnonnage et les métiers* (Presses Universitaires de France, Collection « Que sais-je ? », 128 pages, 1966).

Le nouveau livre de M. Luc Benoist, sous le faible volume qui est celui de cette collection à laquelle déjà il avait confié son ouvrage sur « L'Esotérisme », nous offre une véritable somme de renseignements sur le Compagnonnage. Trois chapitres en exposent la légende et l'histoire, moins compliquée certes que l'histoire de la Maçonnerie, bien que les schismes, les excommunications réciproques, les contaminations politiques ou confessionnelles ne l'aient pas non plus épargné, mais beaucoup moins connue et beaucoup plus rarement retracée. Sur les rites et le symbolisme initiatique, M. Benoist a visiblement été autorisé par ses informateurs à nous en rapporter bien plus qu'on n'en savait jusqu'ici. Le Tour de France, le rôle éminent de la Mère, sont évoqués avec un pittoresque précis qui nous fait réellement partager la vie des Compagnons. Ces cinq chapitres de sûre documentation ne peuvent éveiller que l'intérêt constant du lecteur et son approbation sans réserve, sauf à l'occasion sur quelque point de détail. (On contestera, par exemple, que l'état d'ermite soit contraire aux lois normales de la vie spirituelle : les fondateurs d'ordres eux-mêmes ne considéraient-ils pas au contraire l'érémitisme comme la condition nécessaire des plus hautes réalisations ?)

Autre est le cas (et sans doute l'auteur l'a-t-il prévu et voulu) des chapitres IV et VII, qui sans laisser jamais, bien loin de là, se relâcher l'intérêt, susciteront probablement aussi par endroits, chez plus d'un, quelque réticence. Ainsi pourra-t-on craindre que certaines considérations du chapitre IV, « La main et l'esprit », basées sur les théories de l'anthropologie moderne, ne soient pas en parfaite harmonie avec ce que d'autres pages, parfois explicitement appuyées sur Guénon, disent de cette voie spirituelle que peut être le métier, et des raisons profondes, des buts supérieurs de l'initiation artisanale. (Les rites, écrit excellemment M. Luc Benoist, « *se fondent sur la correspondance naturelle qui existe entre les différents plans de la réalité. Car les lois de la matière offrent le seul moyen* (1) *qui permette, par analogie, de comprendre les rapports qui nous lient aux réalités du monde spirituel...* (p. 60). *Toute action simplement utile, comme un mode de construction, possède une « frange » spirituelle et à l'inverse il n'y a pas de rite sacré qui ne possède son utilité... Le rite crée une liaison avec le monde invisible qui nous entoure...* (p. 61). Et comment ne pas citer ces lignes sur le métier digne de ce nom, bien différent de l'impersonnel, interchangeable « emploi » moderne :

(1) Peut-être dirions-nous : le seul moyen pour beaucoup, et à notre époque.

« *Le métier, au sens ancien, épousait la nature de l'homme et pouvait devenir un art, c'est-à-dire une activité conforme à une certaine perfection. Cette conformité donnait au travail un prolongement surnaturel qui l'assimilait à la contemplation et à la prière. Elle donnait à l'artisan la conscience de travailler comme « le Grand Architecte de l'Univers » et de devenir comme lui un créateur. Il collaborait humainement à l'œuvre divine...* (pp. 62-63).

Faisant à juste titre belle part à la voie spirituelle ainsi tracée, peut-être l'auteur semblera-t-il à certains malmener quelque peu la hiérarchie des initiations sacerdotale, royale et artisanale, comme aussi la primauté du spirituel sur le social. (Encore que, le Compagnonnage offrant « *le modèle... d'une association exacte du temporel et du spirituel* », on ne puisse par ailleurs que féliciter M. Benoist d'avoir rendu pleine justice à son œuvre temporelle). Quant au chapitre final, « Du métier à l'automation », qui nous a fait espérer la survivance des vertus du Compagnonnage au cœur même de cette ère de techniciens, l'auteur doit bien s'attendre à ce qu'il ne puisse convaincre tout le monde. Certains persisteront à considérer que notre « civilisation », anti-traditionnelle par essence, ne saurait être intégrée à un ordre traditionnel sans qu'il soit nécessaire de faire subir à ce dernier de telles déformations qu'il ne serait plus lui-même. La description des usines sans ouvriers, « *monastères laïques* » où règne « *un impressionnant silence d'église* », « *sans autre vivant que quelques rares silhouettes blanches de techniciens absorbés dans leur sacerdoce comme des moines ou des chirurgiens* », fera sentir plus vivement, plus indubitablement peut-être à certains lecteurs le caractère de parodie diabolique qui est parfois celui du monde où nous vivons. Ce refus d'opposer le moderne au traditionnel, au point de parler sans ironie de « *la religion des records* », est assurément la part contestable de l'ouvrage.

De toute manière il faut savoir gré à M. Luc Benoist de n'avoir pas voulu considérer son histoire du Compagnonnage comme une histoire achevée, et d'avoir posé hardiment le problème de son avenir. Ce petit livre dense, irremplaçable comme ouvrage d'information, doit être lu et médité aussi, par tout homme soucieux du maintien et de l'intégrité de notre héritage traditionnel, en ses pages de spéculation personnelle et par là même discutable, mais, venant de l'auteur de *La cuisine des anges*, toujours stimulante pour l'esprit.

Ch. VACHOT

Les Sociétés secrètes en Chine (XIXᵉ et XXᵉ siècles), présentées par Jean Chesnaux (Julliard, Paris, 1965).

Si la bibliographie de langue anglaise relative aux sociétés secrètes chinoises continue à s'enrichir d'année en année (récemment encore grâce aux ouvrages de L.F. Comber : *Chinese Secret Societies in Malaya*, New York, 1959, et de W.P. Morgan : *Triad Societies in Hong Kong*, Hong Kong, 1960), le petit volume de M. Jean Chesneaux est le premier qui paraisse en langue française depuis l'étude du Colonel Favre, qui date de 1933. En est-ce le complément attendu ? Certes non. La forme en apparaît artificielle et le dessein étroit : il s'agit seulement en effet, sous l'aspect d'un recueil de documents liés par un commentaire souple, de déterminer le rôle des sociétés secrètes dans l'élimination du « féodalisme » mandchou et l'avènement de la révolution sociale depuis 1850. « *Tsing* » étant abattu, de quelle nature est « *Ming* », c'est-à-dire la lumière ? On le devine aisément.

Si les textes présentés par M. Chesneaux sont rarement dépourvus d'intérêt (certains étaient déjà connus, d'autres plus difficilement accessibles), ils ne constituent jamais des révélations ; mais il n'y a plus de révélations à attendre : seulement des interprétations à reviser, des points d'histoire à élucider. Que sont les sociétés secrètes chinoises ? « *Ni essentiellement philosophico-religieuses comme les Rose-Croix, la Sainte-Vehme ou la franc-maçonnerie, ni essentiellement politiques et sociales comme la Maffia ou le carbonarisme. Elles sont profondément insérées dans la réalité chinoise, elles ne peuvent se définir que par rapport à la conception confucéenne traditionnelle de l'homme, du monde et de la société.* » Historien, et qui plus est historien marxiste, M. Chesneaux ne saurait bien entendu admettre le fondement initatique de telles organisations, ni le fait que celles dont il parle ne sont que les extériorisations tardives, opportunément insérées dans le temps, de réalités d'un ordre différent, définies en fonction du ternaire non moins « traditionnel » des relations entre le Ciel, la Terre et l'Homme. Pour lui, d'ailleurs, les traces de la spiritualité taoïste qui s'y manifestent encore ne sont qu'« *idéologies retrogrades et superstitions primitives* », « *survie d'idées et de croyances périmées.* » On devine mieux toutefois, à la lecture de cette étude, les liens des *T'ai-p'ing* et de la Triade, la nature de l'« idéologie » des *Boxers*, moins sommaire peut-être qu'on ne le supposait jusqu'alors.

Il est vrai qu'en tant qu'organisations à caractère « *objectivement révolutionnaire* » (mais elles le sont en tant qu'elles se situent sur un plan différent de celui de l'ordre établi, et non « globalement » oppositionnel), « *les sociétés secrètes n'ont remporté de réels succès qu'en tant que forces d'appoint, soutenant l'action des forces neuves de la politique chinoise.* » Mais il est plus vrai encore que ces « forces neuves » ont cyniquement exploité

l'emprise que possédaient les sociétés sur le peuple des campagnes, et que, pour des raisons diverses, elles ne détenaient elles-mêmes qu'imparfaitement ou pas du tout (« *Le mandarin*, assure un proverbe chinois, *tient sa puissance de la loi ; le peuple la tient des sociétés secrètes* »). Le cas de Sun Yat-sen est bien connu. Celui des communistes l'était moins jusqu'à présent, bien qu'on ait appris — notamment par Edgar Snow — que plusieurs de leurs chefs (Tchou Te, Ho Long, Lieou Tche-tan) étaient d'anciens dignitaires de la *Ko-lao houei*. Ce qu'on sait par contre fort bien, c'est que, le but ayant été atteint, les sociétés survivantes ont été impitoyablement éliminées. Elles ne sont plus guère, hors de Chine, selon l'expression de Sun Yat-sen lui-même, que des « sociétés de secours mutuel ». En Chine, le « *vieux légitimisme Ming* » — qui demeure de quelque façon une aspiration à la lumière — ne s'est jamais complètement éteint : de brèves et dérisoires étincelles continuent à en jaillir de temps à autre jusqu'au-delà des frontières. Ce serait sans doute une erreur de les négliger tout-à-fait.

Pierre GRISON

LES REVUES

Le Symbolisme d'avril-mai 1966 (*suite*) (*)

Vient ensuite un autre article maçonnique, par M. Jean Clerbois, intitulé : ...*Passé à l'Orient Eternel.* L'auteur donne la formule utilisée actuellement pour la « déploration » qui fait partie de la batterie de deuil. On peut se demander à ce propos si l'expression « mais espérons », qui termine cette déploration, est réellement ancienne, et si la formule primitive ne se limitait pas aux trois « gémissements » qui rappellent le « hurlement sur la tombe » du Compagnonnage. Cette question du passage à l'Orient Eternel, abordée un peu trop superficiellement dans deux numéros successifs du *Symbolisme*, est importante ; car, si la Maçonnerie est vraiment ce qu'elle prétend être, ses rites funéraires doivent avoir une toute autre « valeur » que celle de simples cérémonies « consolantes ». Voulant prouver que toutes les civilisations ont cru à la « vie future », M. Clerbois reproduit de très nombreuses citations, qui vont des Atlantes (assimilés abusivement aux Hyperboréens) jusqu'à Paul Le Cour et Teilhard de Chardin. Ces citations, et surtout les remarques qui les accompagnent, sont parfois intéressantes, parfois aussi surprenantes. Citons entre autres : « On a dit que Dante fut un gnostique, c'est vrai si l'on considère que, comme les disciples de Simon le Magicien, il renia l'apôtre Pierre. En fait, adversaire de la papauté, son œuvre est une épopée johannique. Il prend pour guide Saint Bernard qui avait rédigé la règle de l'Ordre du Temple ». Si Dante avait vraiment renié l'apôtre Pierre pour suivre Simon le Magicien, saint Bernard n'aurait pu lui servir de guide, car l'abbé de Clairvaux, durant toute sa vie, fut le fils soumis et le serviteur dévoué de la chaire de saint Pierre, et il professait une horreur particulière pour la « simonie », sacrilège dont il attribuait la paternité (comme toutes les Eglises chrétiennes d'ailleurs) à Simon le Magicien. Vers la fin de son étude, M. Clerbois écrit : « Oui, mes Frères, le travail du Maçon ne s'arrête jamais. » Nous savons bien que cette phrase a été incorporée assez récemment à certain rituels. Mais on conviendra qu'elle ouvre des perspectives fort peu réjouissantes...

Ce numéro contient encore trois autres articles.

(*) Voir *E.T.* de mai-juin 1966.

L'un, intitulé *Propos sur la Sagesse*, est inspiré du « Maçonnisme » d'Oswald Wirth, mais se termine par une page de René Guénon. Un autre est une protestation, en termes parfois... déroutants, contre l'« urbanisation » forcenée qui sévit actuellement dans tous les pays, et qui est évidemment liée à la « solidification du monde ». Le troisième article, de M. Gilles Ferrand, est intitulé : « *Une sculpture vénitienne, ou l'Adam régénéré.* Il s'agit en réalité d'une sculpture de l'école lombarde du XII[e] siècle, achetée à Padoue par un collectionneur vénitien, et qui représente la tentation d'Adam, mais avec certaines particularités vraiment énigmatiques. M. Ferrand propose une interprétation hermétique de cette œuvre, ce qui est d'autant plus difficile que la sculpture est mutilée dans une partie essentielle : la tête du serpent. Même si on ne suit pas l'auteur dans toutes ses conclusions, on peut admirer l'ingéniosité de ses vues et sa familiarité avec les symboles de plusieurs sciences traditionnelles. Nous permettra-t-il cependant une « critique » ? Soulignant le fait que sur la sculpture, Eve est « totalement passive, et semble ne rien faire, ne participer en rien aux avatars de son compagnon en lutte avec le serpent », M. Ferrand écrit en note : « La passivilité expressément requise de la femme traditionnelle est la base de toute réalisation métaphysique. » Est-ce bien exact ? La *Table d'Emeraude* prescrit : « Va voir les femmes qui lavent le linge et fais comme elles ». Les lavandières ne sont point tellement passives ; et leur battoir rappelle singulièrement le maillet maçonnique, symbole de la foudre, qui est le principe actif par excellence. D'autre part, le *Trésor hermétique* représente un homme et une femme tordant ensemble une pièce de lingerie. Il est à remarquer que dans ce « travail », l'homme et la femme exécutent le même « acte » c'est-à-dire que chacun tord le linge en sens « solaire », et ce qui rend leurs actions complémentaires, c'est uniquement le fait que tous deux se font vis-à-vis. Nous nous permettons de rappeler ce symbolisme (emprunté d'ailleurs à la « voie humide ») à M. Ferrand. Sans doute il ne s'agit là que de la première phase de l'œuvre, celle qui consiste à « séparer le subtil de l'épais ». Mais, selon la tradition hermétique, tout le reste n'est-il pas « labeur de femmes et travail d'enfant » ?

Cette sculpture est reproduite en hors-texte ainsi qu'un dessin sur lequel M. Ferrand a tenté de reconstituer la partie mutilée. En hors-texte également sont un portrait d'Oswald Wirth jeune, et celui de Stanislas de Guaita, dont nous parlions récemment à propos de ses luttes avec les héritiers de Vintras ; on sait qu'Oswald Wirth fut le secrétaire de Guaita quand ce dernier dirigeait la « Rose-Croix Kabbalistique ».

Denys Roman.

The Mountain Path. — Continuant notre examen de cette revue (1) nous aborderons maintenant l'étude de T.K.S. intitulée « Les secrets d'Arunachala » et publiée dans le Vol. n° 2 d'avril 1964. Elle débute ainsi : « Qu'est-ce que la Voie de la Montagne ? » (« The Moutain Path » qui a donné son nom à la revue). « La montagne est Arunachala, et il y a deux voies : l'une vers le sommet et l'autre autour de la base ». C'est par la « voie vers le sommet — que du reste, le Maharshi n'encourageait plus à prendre — que l'auteur commence son étude. En fait, dès le début de sa description il nous apparait que cette voie n'est pas conditionnée par des normes rituelles et que son tracé est jalonné — et nous avons probablement là une indication de la manière dont s'est déterminé l'itinéraire — par des lieux qui furent à travers les âges les demeures d'innombrables saints et ascètes, et principalement, parmi ces lieux, des grottes, dont plusieurs furent d'ailleurs habitées successivement par le Maharshi lui-même, avant qu'il ne vint se fixer, après la mort de sa mère, auprès de la tombe de celle-ci, à l'endroit où se constitua le présent ashram. Au sommet de la montagne se trouve une grande pierre plate sur laquelle, dans la nuit de Kartikai, est posé le massif chaudron de beurre fondu qui alimente le feu sacré du « Darshan » dont nous avons déjà parlé. Là se dressent dans le roc deux énormes pieds, lesquels dit l'auteur sont « les Pieds d'Arunachala » — c'est-à-dire de Shiva en tant que Seigneur Arunachala. L'auteur rapporte que le Maharshi, parlant des grottes de la montagne disait que des Siddhis ou Sages doués de pouvoirs supranaturels y vivent, que, d'après des légendes, il y a à l'intérieur de la montagne des cités et des jardins, et que de grandes âmes y siègent en *tapas* perpétuels. Ceci nous rappelle donc à la fois les notions symboliques de la caverne et du « monde souterrain ». « Sur le flanc nord, loin du sentier, est l'endroit où Arunagiriswara, le grand Siddhapurusha, l'esprit d'Arunachala, réside sous un énorme banyan (arbre). Il est opportun de mentionner que c'est ce sage « Dieu sous la forme d'Arunachala » qui est adoré dans le grand temple de Tiruvannamalai. Il y a une légende qui dit que quiconque arrive à trouver son chemin jusqu'à cet éternel Sage ou Esprit recevra la réalisation. Seul Shri Ramana a réussi cette démarche et il avait déjà la réalisation ». Après cela l'auteur ajoute cette réflexion : « Peut-être on peut y voir un symbole de la voie directe de la Connaissance de Soi, qui avait été retirée de l'usage dans notre âge spirituellement sombre, et que Bhagavan Shri Ramana *fit descendre* de son inaccessible retraite *jusqu'à son Ashram* au pied de la colline, le rendant accessible *à tous*, de sorte que personne *maintenant* n'a besoin de rechercher l'ancien Siddhapurusha ! » (2). Il y a tout d'abord dans ce langage qui se veut symbolique, une façon quelque peu physique et mécanique de concevoir les réalités métaphysiques, ensuite une manière par trop démocratique et moderniste d'envisager les possibilités spirituelles de notre *kali-youga*. Mais en admettant pour Arunachala, sous le rapport de la voie, une situation régulièrement privilégiée du temps de Shri Ramana, comment peut-on considérer que la situation soit restée la même après sa mort ? Ou alors la présence du Maharshi était inutile déjà de son vivant, une fois que la « voie » avait été découverte et offerte à tout le monde ? Cependant, puisque cette « voie », connue autrefois du vivant d'autres maîtres, s'était déjà occultée du fait de la disparition de ceux-ci, comment s'expliquerait-on qu'après la disparition du Maharshi elle subsisterait à l'Ashram en dehors d'un autre sage qui l'incarne, et que même elle semble se prêter maintenant à une sorte de domiciliation concrète et sociétaire, malgré sa définition absolument métaphysique ? Qu'on nous comprenne bien, nous n'avons aucune intention d'ignorer ce qui est un lieu de bénédiction comme la Montagne Aruna ou la tombe du Maharshi, mais ces choses, ou encore l'Ashram actuel, ne sauraient remplacer un maître vivant : or l'affirmation contraire est la doctrine de M. Osborne ainsi que de sa revue.

(1) Voir *E.T.*, mai-juin 1966.

(2) C'est nous qui soulignons.

Il y a en outre à faire un rétablissement des faits en cause. Il apparait d'après les données biographiques fournies par M. Arthur Osborne (l'« Editor » de *The Mountain Path*) dans son livre « Ramana Maharshi et le Sentier de la Connaissance de Soi » pp. 63-64, que, contrairement à l'affirmation avancée par T.K.S., si le Maharshi entrevit bien ce qui semble devoir être l'abri d'*Arunagirishwara* sous un banyan gigantesque, il ne put atteindre cet abri et dut rebrousser chemin après avoir buté dans un nid de guêpes qui l'attaquèrent ; M. Osborne précise qu'« il (le Maharshi) considéra l'incident comme un signe de ne pas poursuivre son chemin... », et plus loin qu'« il ne fit plus aucune tentative pour l'atteindre (le banyan) décourageant ses adeptes de se mettre à sa recherche » (l'auteur du livre rapporte encore les mésaventures de certains « fidèles » qui tentèrent l'ascension à la recherche du banyan d'*Arunagirishwara*). Nous sommes donc loin de l'affirmation édifiante de T.K.S. qui parlait de *l'atteinte* par le Maharshi du *Siddhapurusha* sous le banyan et qui en tirait des conséquences capitales.

Suivons maintenant de nouveau T.K.S., l'auteur de l'article, sur « les Secrets d'Arunachala » : « Bhagavan (le Maharshi) avait coutume de dire qu'il y a beaucoup de voies vers le sommet. En fait, il lui arrivait d'y grimper depuis Skandashram et en ne suivant pas de chemin proprement dit ».

Passant à la voie circulaire autour de la montagne, l'auteur écrit : « Assez étrangement on insiste plus spécialement sur l'importance de la voie autour de la montagne » ; et il ajoute immédiatement : « Bhagavan s'in-

téressait et montrait du plaisir quand les fidèles prenaient cette voie et faisaient *pradakshina* comme cela est appelé. Il demandait souvent à quelle heure ils étaient partis, combien de temps cela leur avait pris, à quels endroits ils s'étaient reposés sur le chemin... » ...« La marche de huit milles (environ 13 kilomètres) autour de la colline, allant de l'est à l'ouest, c'est-à-dire en gardant la colline toujours à sa droite, est un pèlerinage et doit normalement être faite pieds nus et à une allure lente dans un état de souvenance et de méditation... Le *pradakshina* est le plus souvent fait pendant la nuit, spécialement quand la lune est pleine ou presque pleine » ...« La plupart des « fidèles » partent de l'Ashram de nos jours ; d'après la vieille tradition brahmane, cependant, un brahmane partait après s'être baigné dans l'Indra Tirtha, un réservoir du côté est de la ville. De là il avançait vers les portiques du grand temple, se prosternant à cet endroit puis continuant en une marche lente en méditant sur le Seigneur Arunachala. Ceux qui partent de l'Ashram ont aussi à passer à travers le temple d'un portique à l'autre, mais sur le chemin du retour ». L'auteur dit aussi que sur le circuit, divers lieux sacrés ou monuments marquent les huit directions de l'espace, de sorte que l'on a une image de mandala. « En voyant les nombreux aspects variés du mont en tournant autour, on découvre que le mont lui-même est un Shri Chakra, une Roue Sacrée. Il n'y a pratiquement pas de jour ou de nuit sans que quelqu'un ne fasse le tour. Certains « fidèles » le font à un jour fixe chaque semaine, certains, chaque jour de pleine lune, certains le font pendant un cycle régulier de quarante jours consécutifs, certains, en vérité, tous les jours. Bien sûr, il y a des occasions particulièrement propices pour le *pradakshina*, les plus marquantes étant Sivaratri, la Nuit de Siva, et Kartikai, la nuit où le « Darshan » est allumé sur le sommet de la colline. Saint en lui-même le sentier est rendu encore plus sacré par tous les grands saints et Rishis qui l'ont foulé, jusqu'à la Mère Uma elle-même, et dans les temps récents par Bhagavan Shri Ramana Maharshi qui, aussi longtemps qu'il eut la santé et la vigueur, faisait souvent le tour, quelquefois seul, quelquefois avec toute une troupe de « dévots ». Il est dit que le pèlerin est accompagné par une armée invisible de Dêvas et Rishis ».

Ainsi se termine la description « physique » du *pradakshina*. Nous constatons donc, ainsi, que le Maharshi pratiquait lui-même normalement le rite circumambulatoire de 13 km, qu'il l'encourageait chez les autres. Mais toutes ces choses, ajoutées à d'autres constatations de pratiques du Maharshi lui-même sont évidemment quelque peu incommodes pour un *adwaïtiste* puritanisant comme M. Osborne, qui serait plutôt tenté à l'occasion non seulement d'en réduire la signification autant que possible, mais même d'en nier la réalité.

Oswen de Lorgeril

Kairos, cahiers 2 et 3/1965 (Otto Müller, Salzburg).

La seconde livraison de cette revue est essentiellement consacrée au Judaïme et au Gnosticisme, voire aux rapports entre eux, puisque M. Hans-Martin Schenke pose ouvertement la question : « *La Gnose dérive-t-elle du Judaïsme ?* » Les manuscrits découverts depuis quelques années n'ont décidément pas fini de faire couler l'encre. Il va sans dire que cette longue étude, non plus que la précédente, consacrée par le même savant auteur à la réinterprétation du phénomène « gnostique » considéré globalement, n'apporte de conclusion ni claire, ni définitive. M. Schenke souligne à la fois l'ambiguïté du terme — qu'il tente de circonscrire —, la confusion du phénomène, l'obscurité de ses origines, la diversité de ses formes et de ses éléments doctrinaux : le Gnosticisme est-il juif ? On a tout aussi bien pu le dire grec ; l'Egypte y met sa note, comme le Manichéisme et l'Iran. Aussi sa caractéristique « globale » la plus évidente est-elle sans doute de n'en pas avoir, hormis la tendance au syncrétisme. Un Judaïsme marginal, conclut l'auteur, hétérodoxe ou héllénisé, constituait « *le sol sur lequel la Gnose pouvait poser le pied, et l'a effectivement posé.* »

M. Walter Kornfeld traite des *Animaux purs et impurs dans l'Ancien Testament*. Il est de fait que les prescriptions du *Lévitique* et du *Deutéronome* ne nous apparaissent pas toujours, à cet égard, parfaitement explicites, et qu'il était tentant d'en rechercher les fondements symboliques. L'explication « phénoménologique » de M. Kornfeld n'en est pas moins étonnante : la notion d'impureté rituelle des animaux n'est commandée, selon lui, que par l'instinct de conservation : sont impurs les animaux qui se nourrissent des autres, vivants ou morts, ceux aussi qui hantent les lieux déserts et les ruines : toutes attitudes qui sont considérées comme relevant de ce qu'il faudrait appeler la « vitaphobie ».

Beaucoup plus digne d'intérêt nous semble l'essai de M. Herbert Schmid sur l'origine et le rôle de Sadoq, le Grand Prêtre de David. Son nom d'origine chananéenne, *Sdq*, signifie « juste » et se retrouve dans les noms de Melchissedeq et d'Adonissedeq, « Roi de Justice » et « Seigneur de Justice » (v. aussi à ce sujet le *Roi du Monde*). *Sdq* pourrait avoir été une qualité ou une désignation d'*El Elion*. Les conclusions qu'en tirent M. Schmid ou les auteurs qu'il cite ne relèvent malheureusement, à partir de là, que de l'hypothèse séduisante : *Sadoq*, nous dit-on, est à David comme Melchissedeq à Abraham ; peut-être même est-il le successeur légitime, la « copie » du Roi-prêtre primordial, Roi-prêtre de Jérusalem lui-même antérieurement à la conquête davidienne, et auquel David continuerait à reconnaître la fonction sacerdotale après s'être emparé du pouvoir temporel. Le cas ne serait pas unique. Plus précisément, la formule bien connue du Psaume 110 : « *Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de*

Melchissedeq » serait la confession par David de l'autorité traditionnelle de Sadoq. On va jusqu'à supposer que le chapitre 14 de la *Genèse,* qui ne relève d'aucune des sources connues du *Pentateuque*, pourrait être une addition proprement « sadoquite » et avoir pour auteur Azaryahu, fils du Grand prêtre et dignitaire de cour : mais nous entrons là dans le domaine de la spéculation pure.

Le cahier n° 3 ne dément pas l'homogénéité des sommaires. Celle des notions apparaîtra toutefois moins évidente lorsqu'on saura qu'il est successivement traité de la « résurrection » dans l'ancienne Egypte, dans le Mazdéisme, dans l'Antiquité classique, chez les peuples de l'Europe septentrionale et dans les populations « primitives ». On touche de la sorte à des conceptions fort différentes des « états de l'être », y compris bien sûr au « réincarnationisme », l'interprétation des mythes relevant de l'« anthropologie religieuse », voire de la « psychologie des profondeurs ».

A propos de l'Egypte, Mme Gertrud Thausing aborde toutefois l'un des aspects capitaux du problème : « *Il est possible d'obtenir dès ce monde par l'initiation,* écrit-elle *une renaissance spirituelle = illumination, une transformation en l'« existence véritable ».* « *Je suis le Phénix — la semence de tous les Dieux, je (re)viens comme lumière et apparais dans les pas des Dieux. Je suis le* Voyageur, *celui qui traverse le Tout.* » (Livre des Morts.)

Pierre GRISON

Kairos, cahier 4/1965 (Otto Müller, Salzburg).

Ce fascicule traite surtout de religions anciennes (celtique, étrusque). La première étude, due à Mlle Françoise Le Roux, sort peu du domaine de la méthodologie et de l'histoire ; elle confirme de nombreuses incertitudes, dont la somme concourt difficilement à une unité doctrinale. Cette « *forêt vierge où la science n'a que peu pénétré* » ne s'éclaire pas décisivement mais conserve, s'étonne Mlle Le Roux, son « *pouvoir attractif* ». Tout ce qui nous en apparaît, ce sont les traces de symboles intemporels, qui eussent donc gagné à être examinés de plus près.

M. A.J. Pfiffig découvre à Gubbio, dans l'antique Ombrie, l'existence d'un rite communiel pré-chrétien. M. Siegbert Hummel tente un parallèle entre la tradition étrusque et celles de l'Asie centrale, plus particulièrement du Tibet : fondé sur des éléments ethnographiques très généraux, un tel rapprochement apparaît, bien entendu, par trop artificiel.

Plus attachante est l'étude de Mme Hanna Lanczkowski sur l'origine des iconographies chrétienne et bouddhique ;

l'évolution parallèle de l'aniconisme primitif, du symbolisme impersonnel à l'icône typifiée est longuement examinée ; l'interprétation n'en est pas négligée, mais elle eût gagné à se référer aux travaux de Coomaraswamy, ainsi qu'à ceux de MM. Frithjof Schuon et Titus Burckhardt ; car les rapports entre l'iconographie et la « *spiritualisation progressive de l'enseignement* », s'ils sont réels, ne sont pas, tels qu'ici exprimés, dépourvus d'équivoque.

Pierre GRISON.

Metapsichica, Rivista italiana di parapsicologia, luglio-dicembre 1965 (Ceschina, Milano).

Cette publication introduit — son titre l'indique assez — au domaine de l'erreur et de la confusion. Expériences de « télé-écriture » commentées par M. Luigi Occhipinti, explication « parapsychologique » de la peur chez le dentiste (*sic*) par le Dr Giulio Sartorelli, appel de M. Nicola Riccardi en faveur du développement de l'étude scientifique des phénomènes psychiques... Même si les perspectives d'une telle recherche appellent la plus grande réserve, l'une de ses finalités n'en est pourtant pas moins à retenir : c'est l'« *annulation graduelle des cloisons artificielles entre événements normaux et paranormaux.* » La paranormalité de l'« événement », c'est-à-dire du phénomène comme tel, ne résulte, c'est bien vrai, que de l'insuffisance de l'information à son sujet ; de même que la « parapsychologie » ne devrait être qu'une tentative pour étendre la psychologie un peu au-delà des limites arbitraires qu'on lui impose d'ordinaire, et que la « métapsychique » — terme inventé, on le sait, par le Dr Charles Richet, sous le patronage duquel se place la revue — ne déborde en aucun cas le domaine psychique si ce n'est par en-bas, ainsi que l'a noté Guénon dans l'*Erreur spirite.*

Se fondant sur un ouvrage récent du R.P. Kloppenburg, professeur de théologie à Rio, le Dr Massimo Inardi brosse un tableau de l'activité spirite au Brésil, qui précise assez bien l'étendue du désastre. Aux kardécistes de toutes tendances (« rusténistes », « ubaldistes » et autres), s'ajoutent, ou plutôt s'opposent — et avec quelle violence — les adeptes du « Spiritisme scientifique rationaliste » d'origine locale. Peut-être y a-t-il, par contre, quelques abus de langage à considérer comme « spirite » le mouvement *Umbanda* : c'est la manifestation, très courante au Brésil et aux Antilles, d'un syncrétisme primaire entre l'expression chrétienne et la magie africaine. Autant dire — et c'est ici bien singulier — qu'est « spirite » toute perversion des données traditionnelles.

Pierre GRISON.

LIVRES REÇUS

Jean TOURNIAC, *Symbolisme maçonnique et Tradition chrétienne* (Dervy, 1965).

Paul NAUDON, *Histoire et Rituel des Hauts Grades Maçonniques* (Dervy, 1966).

Fabre d'OLIVET, *Histoire philosophique du Genre humain*, Vol. I (Villain et Belhomme — Ed. Traditionnelles, 1966).

REVUES REÇUES

Le Symbolisme, N° 375-376, juin-sept. 1966.

Nova et Vetera, N° 3, juillet-sept. 1966.

The Moutain Path, Vol. III : N° 1 janv. 1966 ; N° 2 avril 1966 ; N° 3 juillet 1966 ; N° 4 octobre 1966.

Cahiers d'Etudes Cathares, Automne 1965 (IIe série N° 27), Hiver 1965-1966 (N° 28), Printemps 1966 (N° 29).

L'Initiation (Organe officiel de l'Ordre martiniste), (40e année) N° 1 (janv.-févr.-mars 1966) ; N° 2 (avril-mai-juin 1966) ; N° 3 (juillet-août-sept. 1966).

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 10-1966

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

67e Année — Novembre - Décembre 1966 — N° 398

L'ÉPITRE SUR L'ORIENTATION PARFAITE

(Risâlatu-t-Tawajjuhi-l-atamm)

Le traité traduit ici est attribué, avec quelque vraisemblance d'après le style, au Cheikh Çadru-d-Dîn Abû-l-Maâli Mohammad ibn Ish'aq al-Qûnawî (m. 672/1273) disciple direct du Cheikh al-Akbar Ibn Arabî (1). Un certain nombre de manuscrits indiquent cependant ce dernier comme auteur. De toute façon il s'agit d'un écrit qui porte l'enseignement du Cheikh al-Akbar.

Notre traduction est faite d'après deux manuscrits qui sont inclus dans des recueils de traités du Cheikh al-Akbar : Berlin, Ahlwardt 2995, Pm. 15 (pp. 27-36), qui l'inscrit sous le titre *Al-'Ujâlah fî-t-Tawajjuhi-l-atamm* = « L'Ecrit rapide sur l'Orientation la plus complète », et India Office 1329 (fol. 102 b-107b), où il porte le nom *ar-Risâlatu-l-Murchidiyyah* = « L'Epitre de direction spirituelle ». Sous ce dernier titre et aussi sous celui d'*Ar-Risâlatu at-Tawajjuhiyyah* = « L'Epitre relative à l'Orientation », on trouve plusieurs mss. qui indiquent Al-Qûnawî comme auteur (2) et qui de toute façon doivent être rattachés aux copies portant les autres désignations sous lesquelles le plus souvent cette *Risâla* est attribuée à Ibn Arabî.

Nous n'insisterons pas autrement ici, ni sur le côté bibliographique de l'écrit, ni sur la question de l'attribution à Al-Qûnawî — ou sur la carrière de ce maître ; quant aux questions doctrinales, en la circonstance, nous nous résumons aux notes, assez nombreuses du reste, dont nous accompagnons les passages les plus difficiles.

(1) Cf. O. Yahya *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi* ; II, p. 507 (n° 772).

(2) Cf. Brockelmann *G.A.L.* (voir au nom de Qûnawî).

***

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ! C'est à lui que nous demandons secours et c'est par Lui que vient la réussite.

Louange à Allah qui accorde aux plus purs de Ses serviteurs le surcroît des grâces de l'élection, qui leur dispense les faveurs les plus considérables et les dons les plus abondants ! Lui qui les fait sortir de l'intériorité de leur être dans la Science divine et des ténèbres de l'état potentiel, vers l'extériorité de l'existence personnelle qui concentre les lumières et les éclats. Lui qui leur fait traverser les phases, les cycles et les degrés alternatifs et complémentaires dont nous fûmes avertis dans la plus noble révélation prophétique (1). Lui qui, ensuite, les transfère de l'exiguïté de la condition humaine et de sa ramification, des obscurités de la houle matérielle (2) et de sa composition, sur les navires de la providence et de la foi confirmative (3), sur le Bùràq de l'œuvre

(1) Les références qu'on pourrait trouver sur ce sujet dans les textes sacrés sont nombreuses. Nous en citerons à titre indicatif ces versets : « C'est lui qui vous développe d'une âme unique : vous passez ainsi dans des phases alternatives et complémentaires » (Coran *6*, 98). « Il vous a créés par phases. Ne voyez-vous pas comment Allah a créé Sept Cieux superposés, et qu'Il y a mis la Lune comme lumière et le Soleil comme flambeau ? Allah vous a fait pousser de la Terre comme des plantes. Ensuite Il vous y fait retourner et vous en fait sortir de nouveau. Et Allah a mis la Terre comme tapis pour vous, afin que vous y parcouriez de multiples voies » (Coran *71*, 14-20). Les cycles naturels mentionnés correspondent à des phases de la réalisation initiatique.

(2) Cf. le verset : « Il vous a créé dans les ventres de vos mères, création après création, en trois obscurités ». (Cor. *39*, 7). Les « obscurités » sont : l'« épine dorsale » (*aç-culb*), le « ventre » (*al-bat'n*) et la « matrice » (*ar-rahim*), réceptacles des trois degrés successifs de « création » qui sont respectivement : le « liquide spermatique » (*an-nut'fah*), le « grumeau de sang » (*al'alaqah*) et le « morceau de chair » (*al-mud'ghah*). (Cf. Cor. *22*, 5 et *23*, 14-15). Pour la notion de « houle obscure de la matière » qui rappelera en outre l'enseignement cosmologique des anciens, on peut citer le verset : « Les œuvres des infidèles sont semblables aux ténèbres dans une mer houleuse : une vague vient les couvrir, et au-dessus de celle-ci, une autre vague arrive, puis un nuage : ténèbres, les unes sur les autres... » (Coran *24*, 40).

(3) A propos du « voyage initiatique » figuré comme une navigation on se rappellera entre autres les voyages d'Ulysse. Numénius interprétant ces voyages comme le passage à travers la génération, disait précisément que l'âme est ainsi reconduite « vers ceux qui sont hors de la houle et ignorent la mer ». (Cf. *L'Odyssée*, XI, 122).

pieuse et de la grâce concordante (4), jusqu'à ce qu'ils arrivent à leurs ports (5) et jettent leurs ancres à la station de la Vérité de la Certitude (*Haqqu-l-Yaqîn*) et du dévoilement Suprême (*al-Jalâ*). Là, enduisant leurs regards sensibles et leurs intuitions subtiles du collyre de Sa Lumière, Il leur montre le secret de l'identité en Lui de Sa primordialité avec Son ultimité, de Son intériorité avec Son extériorité, et ils voient qu'Il est la Face et l'Adoré en toute diversité et en toute unanimité, et le Visé par tout accord et toute divergence survenus entre les deux mondes, celui des heureux et celui des malheureux (6). Ainsi, ils sont sauvés des abîmes du doute, de la perplexité et de la dispute, et se trouvent être bien dirigés « vers ce (même) par quoi ils divergèrent en fait de vérité avec la permission d'Allah » (Cor. 2, 213) et sont ainsi guéris de toute maladie. « Ceux-là sont le Groupe d'Allah ! Or le groupe d'Allah n'est-il pas celui des êtres prospères ? » (Cor. 58, 22).

Que les Grâces unitives d'Allah se succèdent sur leur Chef, leur Modèle et leur Docteur par excellence,

(4) Le Burâq est la monture fabuleuse du Prophète lors du Voyage Nocturne. Initiatiquement il représente « le bon travail spirituel » (*al-'amal aç-çâlih*).

(5) Traduction libre pour harmoniser des images disparates.

(6) La diversité des conceptions est en quelque sorte une conséquence de l'infinité des possibilités principielles, à quoi vient s'ajouter l'incapacité d'une expression complète de la connaissance réalisée, et aussi les amputations et les négations systématiques de toute formulation dogmatique. Le hadith disant que « la diversité d'opinion entre les Savants est une miséricorde pour la communauté traditionnelle » se rapporte à tous ces aspects de la question : on peut y voir notamment que toutes les doctrines traditionnelles, instituées, malgré leur diversité et leurs divergences même, procèdent de grâces spéciales et d'une « autorisation divine » (notion qui sera évoquée du reste dans la phrase suivante du traité). Le « monde des malheureux » est sous ce rapport celui des conceptions non-autorisées et non-assistées divinement.

La notion de « visée » (*wijhah*) désigne l'« aspect » ou le « côté » considéré de la Vérité Totale. Cf. le verset « Pour chacun il y a un aspect (divin) (*wijhah*) vers lequel il se tourne » (Coran 2, 146).

celui qui est la Clé du cadenas de la création et le Sceau du cycle de la souveraineté et de la suprématie, Muhammad, le Souverain de la Prophétie, ainsi que sur sa Famille et sur les Parfaits d'entre ses frères et ses héritiers, les porteurs du Dépôt Divin (7) et de l'Etendard (8), les gardiens de toutes les voies de la Projection et de la Réception (9), et sur les gens de la Réalisation et de la Maîtrise, jusqu'au Jour de la Rencontre et de l'Union !

***

Cet écrit hâtif contient une instruction concernant la modalité de l'Orientation première la plus parfaite (*at-Tawajjuhu-l-atammu-l-awwalî*) pour le droit du Vrai (*al-H'aqq*) — qu'Il soit magnifié et exalté ! Il indique comment on épure la fermeté volitive (*al-'azîmah*) et comment on se consacre au but lorsqu'on se dirige vers le Vrai et qu'on Le vise avec la « face du cœur » (*wajhu-l-qalb*). Il explique la voie la plus droite, la plus directe et la plus courte, préférée par le Vrai pour l'élite des peuples, et au sujet de laquelle Il a averti dans Sa Loi avec laquelle Il a envoyé Son Prophète Muhammad, le meilleur des Prophètes — sur lui et sur eux la prière et le salut ! (10)

Je montrerai ici — s'il plaît à Dieu — le secret de l'invocation (*adh-dhikr*) (11), de la « présence » (*al-h'ud'ur*) et du vidage du réceptacle (de la conscience) (*tafrighu-l-mahall*) pour pratiquer le regard continu (*al-muwâjahah*) vers la présence du sublime et suprême Vrai. J'indiquerai ainsi comment on passe du mode extérieur du dhikr à son mode intérieur, comment on réunit ensuite ces deux modes, comment cela mène à l'évacuation sus-mentionnée du cœur, afin d'aboutir au dévoilement du Vrai caché dans le secret du cœur, chose qui n'arrive qu'au cœur vidé de tout

(7) Le Dépôt de Confiance (*al-Amânah*) est le mandat divin au milieu de la création. Cf. « Nous avons proposé la *Amânah* aux Cieux, à la Terre et aux Montagnes. L'Homme s'en chargea... » (Coran *33*, 72). Dans notre texte, l'application de ce fait fondamental qui préside à la fonction cosmique de l'Homme, est envisagée plus spécialement dans le domaine de la tradition islamique et se rapporte ainsi au mandat dérivant de la révélation mohammadienne, essentiellement confié au Chef Spirituel ésotérique de cette tradition.

(8) Le symbole de l'Etendard (*al-Liwâ'*) est mentionné dans le hadith suivant : « Adam et aussi ceux qui lui sont subordonnées se trouvent sous mon Etendard ». Dans les *Futûhât* (Cf. 73, quest. 76-77), Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî explique qu'il s'agit de l'Etendard de la Louange divine (*Liwâ'u-l-Hamd*). Adam a eu cet attribut devant les Anges en raison de la connaissance de « tous les Noms divins » qu'il avait reçue mais il le détenait néanmoins comme lieutenant (*nâib*) du Prophète Muhammad qui, considéré dans son aspect universel et primordial « était Prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile », selon les termes d'un autre hadith, et qui est le titulaire de cette enseigne initiatique en raison de sa connaissance des Paroles Synthétiques qui englobe celle des Noms divins. C'est aussi par l'attribut du Coran, expression des Paroles Synthétiques, que le Prophète a droit à l'Etendard, car le Coran est considéré comme renfermant toutes les Louanges.

(9) Les notions de Rencontre (*at-Talaqqi*) et de Projection (*al-Ilqâ*) se trouvent énoncées plus spécialement dans le verset suivant : « Allah, l'Elevé des Degrés, le Maître du Trône, projette l'Esprit de Son Commandement sur celui qu'Il veut d'entre Ses serviteurs pour qu'il avertisse du Jour de la Rencontre » (Coran *40*, 75). Cet aspect de la révélation prophétique peut être « hérité » par des *Awliyâ*, des maîtres spirituels (cf. *Futûhât*, chap. 155), qui ne sont pas pour cela des Prophètes légiférants, cette possibilité étant fermée de toutes façons pour ce cycle traditionnel, depuis le Sceau de la Prophétie législative.

(10) L'auteur attire l'attention sur le fait que l'enseignement qu'il va exposer en cette manière éminemment initiatique, est fondé directement sur la doctrine révélée. La Loi (*Shar'*) en Islam n'a pas le sens restreint qu'elle a dans la civilisation chrétienne où elle s'oppose même d'une façon spéciale aux idées de Foi et de Grâce ; elle se rapporte, au contraire à l'institution révélée dans toute sa généralité, car la Loi islamique est totale et inclut tous les domaines et tous les degrés de la vie spirituelle et temporelle, y compris les principes et les méthodes de la connaissance métaphysique. La différence que nous signalons est en rapport avec la question très spéciale et sur laquelle nous ne pouvons pas insister ici, du mode de constitution de la forme traditionnelle du Christianisme dans laquelle interviennent, à côté du message originel christique repris par la mission du Saint-Esprit, l'élément législatif impérial occidental à part l'élément doctrinal des Grecs.

(11) Nous préciserons ici, liminairement, que le terme *dhikr* ne peut être rendu par un seul terme et que, même sous le rapport spécial qui nous intéresse ici, il signifie à la fois : « souvenir », « pensée », « rappel », « mention », « récitation », « incantation », « invocation ». Par la suite nous emploierons d'ordinaire le terme arabe lui-même.

de qui est autre que le Vrai, et n'ayant de regard que pour lui.

Je remarquerai que cette méthode « d'orientation » est profitable tant aux commençants qu'à ceux qui sont déjà avancés dans la connaissance initiatique, à part les Parfaits d'entre les serviteurs d'Allah. Car tout cheminement constitue un cas spécial, et à toute démarche un bien peut rester caché à quelque moment alors qu'il est pourtant urgent (de l'atteindre) ; ce n'est pas ici toutefois l'occasion d'en parler, ou de l'expliquer et d'en dévoiler le secret. C'est Allah qui est le Maître du Bienfait et de la Réussite en vue de la Voie et du meilleur Voyage.

***

Base sur laquelle est fondée la méthode de l'Orientation Suprême : éléments constitutifs et conditions nécessaires.

Sache — et qu'Allah nous confirme nous et vous en nous agençant sur le fil perlier de Ses serviteurs rapprochés — sache donc que, sans aucun doute pour nous tous, nous avons un support quant à notre existence, à savoir notre Créateur et celui de toute chose. De même, nous ne doutons pas qu'il soit plus noble que nous, surtout en raison de notre état de nécessité envers Lui : tout d'abord, parce qu'Il nous fait exister, ensuite parce qu'Il nous dispense la subsistance existentielle, enfin parce que c'est Lui qui, d'une part, donne les moyens de sauver nos âmes de l'infortune et d'éviter ce qui attire cette infortune, d'autre part, procure les moyens par lesquels on peut gagner la félicité ainsi que la proximité de Lui et on arrive à frapper à la porte de Sa plus immédiate Présence (*Had'ratu-Hu-z-zulfâ*) dont l'accès confère l'Extrême Béatitude (*as-Sa'âdatu-l-quçwâ*). Lui, du fait qu'Il Se suffit à Soi, Il se passe de nous et de nos besoins de Lui, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'attribut, car l'imperfection, l'état de nécessité et la passivité sont nos attributs,

tout comme l'activité, la suffisance par Soi et la perfection essentielle sont Ses attributs.

Allah, par l'organe de Ses messagers, nous a instruit qu'Il nous a créés pour L'adorer (12), et qu'il a désiré que nous réalisions, pour notre propre bien, la Servitude à Son égard, ainsi que Sa Connaissance (13). Il nous a enjoint Son Culte unitaire (*Towhîdu-Hu*) et Il nous a désirés en retraite solitaire avec Lui (14), pour chercher la félicité par une visée directe sur Lui et par une orientation vers Lui, exclusive de toute « associativité » (*shirk*) cachée ou se manifeste.

Il nous a prévenus contre la négligence, l'oubli et l'inattention dus aux exigences de « l'âme qui pousse au mal » et aux suggestions diaboliques, et nous a recommandé de nous offrir aux haleines de Sa générosité (15). Il nous a promis Sa réponse si nous nous adressons à Lui (16). Il nous a dispensé le Pur don réservé dans le mystère de Ses Trésors (17). Il est donc nécessaire pour tout croyant

(12) Cf. le verset : « Je n'ai créé les Djinns et les Hommes que pour qu'ils M'adorent » (Coran, *51*, 52).

(13) Ceci résulte de l'acception plus profonde du verset cité dans la note précédente. Selon l'interprétation qu'on donne Ibn Abbas, le cousin et le compagnon du Prophète, désigné dans la tradition comme « l'interprète du Coran » (*Tarjumânu-l-Qur'ân*) les paroles « pour qu'ils M'adorent » (*li-ya'budûni*), signifient « pour qu'ils Me connaissent » (*li-ya'rifûni*) et ceci concorde en outre avec le hadith qudsî : « J'étais un Trésor Caché. Je n'étais pas connu. J'aimai à être connu : Je créai donc des créatures, Je Me fis connaître à elles, et elles Me connurent ».

(14) Cf. le hadith : « Qui Me mentionne en soi-même (en son âme), Je l'invoque en Moi-même (en Mon âme)... etc.

(15) Allusion aux termes d'un hadith : « En vérité Allah a pendant vos journées des Haleines. Soyez exposés aux Haleines de votre Seigneur ! »

(16) Cf. le verset : « Lorsque Mes adorateurs t'interrogent à Mon sujet, Je suis tout proche. Je réponds à la demande de celui qui M'invoque, quand il M'invoque. Qu'ils M'adressent donc leurs demandes et qu'ils aient la foi en Moi. Peut-être seront-ils bien dirigés (Coran, 2, 182).

(17) Il s'agit de la Connaissance Suprême obtenue d'une façon directe et immédiate par « l'épiphanie essentielle » (*at-tajallî adh-dhâtî*) en dehors de toute acquisition, de toute science préalable et de tout support ou aide. Il en sera question plus loin.

intelligent qui cherche la délivrance de son âme et qui désire la station de la Proximité (*maqâmu-l-Qurbah*) parmi les hauts degrés de sainteté (*h'ad'arât qudsiyah*) (18), de penser et de se résoudre à « l'orientation vers Lui » (*at-tawajjuhu ilayhi*) par le Cœur qui est la partie la plus noble de l'homme, du fait qu'il coordonne tout ce que l'être humain renferme comme formes du monde et vérités intellectuelles, et du fait qu'il est, ainsi qu'on nous l'a enseigné, « le Réceptacle du regard du Vrai » (19), « le Trône nuptial de Son dévoilement » (20), « le Lieu de descente de Son Commandement » (21) et « l'Escabeau de Ses Pieds » (22).

Mais il faut savoir que le terme « cœur » (*al-qalb*) ne désigne pas ici l'organe corporel à forme de pomme de pin, car bien que celui-ci s'appelle aussi « cœur », ce nom ne lui est appliqué que d'une façon analogique, pour autant que la « qualité » peut être appelée du nom du « qualifié », et le « support » du nom du « porté ». A part cela, tout être intelligent sait que le Cœur au sujet duquel Allah a enseigné par Son Prophète ceci : « Ma Terre et Mon Ciel ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant, pieux et pur, Me contient », ne peut être cette pomme de pin charnelle, car celle-ci est d'une trop misérable

(18) On remarquera que le plus haut degré est désigné comme « la Station de la Proximité ». C'est la notion qui, pour des raisons de convenance traditionnelle, sert à « couvrir » celle d'Identité Suprême.

(19) Cf. le hadith : « Allah ne regarde pas vers vos formes extérieures mais vers vos cœurs ».

(20) Le symbolisme du cœur comme Trône divin (*Mustawâ* ou *Arsh*) dérive d'un hadith qui sera cité un peu plus loin dans le corps du traité. Pour le sens spécial de Trône Nuptial (*Minaççah*) il est utile de remarquer qu'il y a là une allusion à un symbolisme de Dévoilement Nuptial qui revient fréquemment dans les textes doxologiques du Taçawwuf.

(21) Cf. les versets : « C'est un envoi de la part du Seigneur des Mondes, apporté par l'Esprit Fidèle sur ton cœur, afin que tu sois d'entre les Avertisseurs » (Coran 26, 192 - 194).

(22) Selon les données d'un hadith lorsqu'après la création des Cieux et de la Terre, Allah s'assit sur Son Trône (*al-Arsh*), « Il reposa Ses Pieds sur l'Escabeau (*al-Kursi*) ». Dans le symbolisme de la révélation, les Deux Pieds divins sont le Commandement (*al-Amr*) de l'Interdiction (*an-Nahy*) de la Loi divine. Par le symbolisme de l'Escabeau, le Cœur est envisagé donc sous un aspect inférieur au symbolisme du Trône.

condition pour être le Réceptable du Secret Divin, et encore moins le Contenant d'Allah, la Surface de Son Regard Sublime, ou Son Trône. Le cœur humain est une désignation de la « Vérité synthétique » (*al-H'aqîqatu-l-Jâmi'ah*) qui réunit d'une part tous les attributs et toutes les fonctions seigneuriales, d'autre part, tous les caractères et tous les états générés, tant spirituels qu'individuels.

Cette vérité du Cœur procède, se développe et se manifeste dans toute son étendue et par toutes ses fonctions, comme une « figure synthétique » (*hay'ah ijtimâ'îyah*) qui se produit entre les attributs et les vérités divines d'un côté, et les vérités cosmiques de l'autre, et aussi entre les caractères et les attributs engendrés par ces deux (ordres de réalités) ; tout cela vient après « exercice » (*irtiyâd'*) « trituration » (*tah'annuk*) et « purification » (*tazkîyah*), et après la cessation des tendances disharmoniques ; ceci implique la prédominance de « l'équilibre seigneurial » (*al-i'tidâl ar-rabbâni*) qui régit « l'équilibre spirituel » (*al-i'tidâl ar-rûhâni*), le « tempéramental » (*at-t'abi'î*), « élémentaire-supérieur angélique et céleste » (*al-'unçurî-aç-çûrî al-'alawî al-malakî al-falakî*), aussi bien que « l'équilibre inférieur élémentaire » (*al-i'tidâl as-suflî al-'unçurî*) (23). C'est alors seulement que se manifeste la réalité essentielle du cœur, de la même façon que l'encre noire résulte du mélange du sel et

(23) « L'équilibre élémentaire inférieur » est constitué par les quatre éléments sensibles (le feu, l'air, l'eau et la terre) appelés *'anâçir* (sing. *'unçur*). Quant à « l'équilibre élémentaire formel — supérieur — angélique et céleste », il semble être celui de la matière (*al-hayûlâ*) et de la forme (*ac-çûrah*) qui sont appelées dans le péripatétisme arabe « les deux éléments par excellence » (*al-'unçurâni*) et qui déterminent l'éther (*al-athir*) cinquième des éléments inférieurs, proprement dits : à ce degré l'être est envisagé comme « corps éthéré », alors qu'au degré des autres quatre éléments, il est envisage comme « corps élémentaire ».

Au-dessus de ces deux équilibres se situe « l'équilibre tempéramental » (*al-i'tidâl at-tabi'i*) — les *tabâi'i* (terme qui s'applique aux qualités sensibles) étant ici les quatre tempéraments (le nerveux, le sanguin, le lymphatique et le bilieux).

Quant à « l'équilibre spirituel » (*al-i'tidâl ar-rûhâni*) selon un sens plus général qui inclut aussi le sens du « subtil psychique » il semble devoir être considéré comme comprenant l'ensemble des forces psycho-spirituelles en tant qu'elles s'op-

du fer avec le carthame au moyen de l'eau, ou de la façon dont le feu jaillit du choc entre la pierre et le fer. Cette « forme » (*çûrah*) qui se manifeste ainsi entre les choses opposées que nous venons de mentionner, est la forme de la vérité du Cœur, qualifiée par les qualités de Dieu (*al-H'aqq*) et par celles du Monde (*al-Alam*). Le cœur charnel n'est qu'un « support » qui témoigne de l'existence de cette forme et de son « miroir ». A cet égard les hommes occupent des degrés très variés. Celui qui connaît la totalité de ces degrés, connaît la vérité de l'*Islâm* (la conformité à la Loi divine sous le rapport des actes et des abstentions), de l'*Imân* (la Foi), de l'*Ihsân* (la Perfection adorative) (24), de la *Walâyah* (la Maîtrise Sainte) (25), de la *Nubuwwatu-r-Risâlah* (la Prophétie légiférante), de la *Khilâfah* (le Vicariat divin) et du *Kamâl* (la Perfection totale) (26) ; il connaît ce qui est commun à tous ces degrés et ce qui les différencie l'un de l'autre. Comprends donc.

Ensuite je dis : Le voyage (*as-sayr*) ou le cheminement initiatique (*as-sulûk*) et les exercices (*ar-riyâd'ah*) prévus dans chaque règle spirituelle ont pour but la réalisation de cette forme synthétique et harmonique, résultant de l'accord entre, d'une part, les statuts des connaissances doctrinales orthodoxes et, d'autre part, les actes, les manières et les qualités, selon des proportions, établies par des critères d'intelligibilité et de légalité sacrée. (C'est sur cette base que) se manifeste l'entité constituée par la « forme du Cœur », ainsi que son autorité (27). Alors elle

posent aux degrés corporels et physiologiques constitués par les autres « équilibres » précités.

« L'équilibre seigneurial » (*al-i'tidâl ar-rabbâni*) est la racine supérieure de tous ces quatre équilibres.

(24) Ce sont les principaux degrés constitutifs du *Dîn* (La Religion ou la Tradition instituée).

(25) La *Walâyah* inclut un aspect de prophétie non-légiférante, la Prophétie des Notifications.

(26) Il y a là une indication sommaire de degrés-fonctionnels qui peuvent être occupés, sous des conditions particulières, par ceux qui ont atteint la réalisation essentielle suprême.

(27) L'expression rendue par « forme du Cœur » est *aynu-ç-çûrati-l-qalbiyah* qui en raison d'une autre signification du terme *ayn* peut faire allusion au symbolisme de l'Œil du Cœur (*Aynu-l-Qalb*).

se manifeste sous le rapport de la qualité qui correspond à la « recherche » (*t'alab*) envisagée par l'être orienté (*al-mutawajjih*) — état pendant lequel l'autorité de cette qualité requise pour la recherche domine le reste des qualités que comporte l'essence de l'être — la décision et la volonté de celui-ci s'unissent avec le commandement qui le pousse à la recherche, et, dans cet état, l'être s'applique à « vider le réceptacle (de sa conscience) » (*tafrighu-l-mah'all*), passant ainsi à une autre phase (de l'orientation spirituelle).

L'orientation première est globale ; elle dérive d'un amour de nature essentielle, sans cause ni moyens connus, sans conditionnement précisé dans la conscience de l'être « orienté », au commencement de sa carrière et de sa recherche ; cette caractéristique est le plus sûr indice de l'existence d'une « prédisposition parfaite » (*al-isti'dâd at-tâmm*), car les affinités de nature essentielle sont seules dépourvues d'une causalité particulière. Quant à la deuxième orientation, elle est une désignation de l'orientation (consciente) vers le Vrai « selon ce qu'Il sait Lui-même » (28), non conditionnée par une notion reçue ou conçue d'Incomparabilité (*at-Tanzîh*) ou de Comparabilité (*at-Tashbîh*). Il s'agit d'une orientation absolue et synthétique (*tawajjuhen mut'laqen jumlien*) douée de la plasticité de la Matière Première (*hayûlâniu-l-waçf*) et pouvant recevoir toute forme et tout commandement émanant de la part du Vrai (29), et qui reste en dehors de l'esprit particulariste des croyances louables ou blâmables, résolue à envisager la Perfection du Vrai comme une Perfection d'Essence (*Kamâl Dhâtî*), contenant tous les attributs perceptibles par les sens ou cachés et dont le secret ne peut être compris par une réflexion, ni par une intelligence, ni par un entendement, ni par une estimation, car telle qu'elle fut enseignée d'en

(28) Sur le sens de cette mention, qui reviendra d'ailleurs encore plus loin, cf. « Le Livre des Instruction » (*Kitâbu-l-Waçâya*) d'Ibn Arabî, *Etudes Traditionnelles*, avril-mai 1952, p. 125 avec la note 2 et p. 131 et la note 5).

(29) Ceci évoquera le célèbre vers du Sheikh al-Akbar : « Mon cœur est devenu capable de recevoir toute forme » (*Çâra qalbi qâbilen kulla çûratin*).

haut, témoignée et connue, cette Perfection se manifeste à qui elle veut et comme elle veut (30). Si elle veut, elle se manifeste sous n'importe quelle forme ; si elle ne veut pas, on ne peut lui attribuer aucune forme, ni nom, ni trace. Si elle veut, elle valide à son sujet toute assignation, se fait appeler de tout nom et accepte qu'on lui rattache toute qualité, mais en même temps elle reste en elle-même Sainte au-dessus de tout état et de tout ce qui ne convient pas à Sa Majesté, jamais dépourvue de ce qui lui est propre par essence, toujours inaffectée par une condition ou par des conditions, ou même par l'absence de conditions (31).

Lorsque tu seras d'une telle disposition d'esprit, et lorsque cette conviction sera établie fermement en ton âme, lorsque la multiplicité de tes diverses propriétés sera effacée dans l'unité de ton orientation, sans empreinte, ni désir d'une autre chose, sans détournement vers une autre affaire, c'est alors que sera confirmée l'affinité ou l'analogie (*al-munâsabah*) entre toi et la Dignité Sainte (*H'ad'ratu-l-Quds*) (32). C'est en cette condition que tu auras acquis la forme

(30) On pourrait remarquer à l'occasion que le premier *tawajjuh* est seulement « naturel » alors que le deuxième est en même temps « technique ». Sous le rapport de la causalité le premier se rapporte à la Volonté productrice divine (*al-Mashiah*) appelée, selon une expression d'Abù Tàleb al-Mekkî, « le Trône de l'Essence Une » (*Mustawâ Dhâti-l-Ahadiyah*) dont les décrets sont exécutoires en dehors de la volonté et de la conscience des créatures ; par contre le deuxième *tawajjuh* qui suppose néanmoins le premier et l'inclut, participe en même temps à la Volonté normative divine, plus précisément à Son Commandement légal (*al-Amr ash-shara'i*) qui exige l'application consciente et volontaire à l'Orientation. C'est cette « jonction » des deux modes de la Volonté divine dans l'être spirituel, mettant d'ailleurs en cause les notions de déterminisme et liberté, qui était énoncée à propos du « passage vers une autre phase de l'Orientation spirituelle ».

(31) Cf. *Futùhât*, ch. 143 : « L'Absoluité est un Conditionnement (*al-It'lâq taqyid*) pour autant qu'elle se distingue du Conditionnement... Le plus qu'on peut dire de Lui c'est qu'Il est Inconnu et Inconnaissable, or cela ne sort pas de la notion de « conditionné » car l'Inconnu s'oppose au Connu. »

(32) Sur la portée théologique et métaphysique de la notion de *munâsabah* voir aussi « Le Livre de la Première Connaissance » (*Kitâbu-l-Ma'rifati-l-Ulà*) du Sheikh al-Akbar. — La notion d'« analogie » est fondée légalement sur le hadith : « Allah a créé Adam selon Sa forme ».

propice à la révélation du Vrai (*tajallî-l-H'aqq*) (33), et c'est alors que tu seras Escabeau de Ses Pieds et Trône Nuptial de Son Dévoilement ! Comprends bien cela.

***

Sache aussi que la source des facultés individuelles et complexionnelles de l'homme, la racine de toutes ses qualités, de tous ses caractères et de toutes ses activités, est son Cœur, qui d'autre part est le Miroir de l'Esprit divin. Ce C ur réunit donc les caractères spirituels et ceux individuels en raison du mystère exprimé par le hadith : « Le Cœur de Mon serviteur croyant Me contient. » Celui qui le divise et le disperse dans la poursuite des buts de ce monde, le rendant ainsi propre à toute recherche particulière, le cœur de celui-ci sera affaibli sous le rapport intellectuel, comme un corps qui, excessivement débilité, ne peut plus se rétablir, ou comme l'eau d'un grand fleuve quand celui-ci se divise en plusieurs bras. Un tel homme se verra alors amené à chercher des forces et du réconfort par des choses extérieures qu'il voudra introduire en lui et intégrer à soi, comme on fait avec les aliments dans la nutrition ordinaire ; or cela est une chose que la vérité profonde refuse en toute logique, car un tel cas est en réalité comparable à celui de l'homme qui aurait l'estomac faible et les forces très diminuées et qui désirerait se rétablir au moyen d'une nourriture, alors qu'il ne pourrait en tirer nul profit, sa condition organique ne le lui permettant pas. Ce qui dans le domaine des réalités essentielles (*al-h'aqâiq*) correspond à la disposition organique (*t'abî'ah*) du domaine corporel, c'est la « qualification » ou la « prédisposition spirituelle » (*al-isti'dâd*). Tant qu'il n'y a pas de prédisposition, l'effort ne sert à rien.

(33) Selon « Le Livre des termes conventionnels des Soufis » (*Kitâbu Içtilâh'âti-ç-Çuffiyah*) d'Ibn Arabî : « Le *tajalli* (l'épiphanie) est ce qui se découvre aux cœurs en fait de lumières des mystères ». — Quant au *tajalli-l-H'aqq* de notre texte il est proprement « la Théophanie », car c'est un *tajalli ilâhi*.

Si, à ses débuts, l'homme se restreint à ce que comporte son essence personnelle et à ce qu'a déposé en lui le Vrai, et s'il préserve son « cœur » et son « secret universel » *(as-sirr al-kullî)* (34) de toute division, dispersion et ramification résultant de l'attachement à des objectifs particuliers de l'état créé, ses forces et ses capacités organiques, spirituelles et ensuite divines, ainsi que leurs fruits, seront plus abondants et plus parfaits qu'ils ne pourraient l'être en s'appuyant sur la vertu des moyens extérieurs. Ignore sa perfection essentielle propre celui qui croit bien faire en entreprenant de la chercher et de l'atteindre au-dehors. Si celui-ci était guidé dans la voie droite, il saurait que la quête fondamentale *(at-t'alab al-açlî)* entraîne nécessairement la mise en détail des réalités synthétiques et la manifestation des choses cachées, par un passage de la puissance à l'acte, mais que d'autre part toutes ses facultés et ses forces qui ont poussé en se ramifiant, en se multipliant et en se diversifiant dans la disharmonie, doivent retourner par une unification progressive, tout d'abord dans chacun des quatre « équilibres » précités (35), ensuite dans la racine unique et universelle qui réunit le tout, tout rameau revenant à la branche dont il procède, et toute branche à la racine, toutes les parties s'intégrant dans le Tout. Mais cet être fut voilé à l'égard de cette (perfection fondamentale inhérente à l'être essentiel), par la séparation en les Deux Poignées *(al-Qabd'atân)* et par l'accomplissement des Deux Paroles *(al-Kalimatân)*, et « parce qu'Allah a prononcé un décret existentiel qui devait se réaliser tel quel » (36).

(34) D'après une définition de Jurjânî *(Ta'rifât)*, le *sirr* est un élément très fin *(latifah)* déposé dans le cœur, comme l'esprit l'est dans le corps, et qui est l'« organe » de la contemplation *(al-muchâhadah)*. Voir « Une instruction sur les foudements de l'Islam » *(Kitâbu-l-I'lâm fi-mâ buniya alay-hi-l-Islâm)* d'Ibn Arabi *(Etudes Traditionnelles)*, Janvier-février 1962, p. 27, note 4).

(35) Voir supra note 24.

(36) Selon le hadith, Allah en prenant dans chaque main une poignée de la descendance d'Adam, les destina par deux sentences définitives à leur sort : « Ceux-ci sont pour le Paradis, et Je ne M'en soucie pas, et ceux-là sont pour l'Enfer, et Je ne M'en soucie pas ».

Comprends et connais ce qu'il te faut chercher et atteindre dans ta croissance et ta fructification, ce qu'il te faut éviter, et ce dont tu dois te dépouiller par le travail de purification et de sanctification. Ainsi l'affaire sera plus à ta portée et la voie sera plus courte avec l'aide d'Allah et par Sa Volonté.

⁂

La translation dans les degrés du dhikr et ses conditions nécessaires.

Le premier degré est celui de l'élimination des pensées importunes par le moyen de la continuité du « dhikr extérieur » *(adh-dhikr az'-z'âhir)* pratiqué avec effort *(jidd)* et concentration *(jam'iah)*, sans arrêt mais sans excéder la complexion naturelle, et toujours avec « présence » *(h'ud'ûr)* du Vrai *(al-H'aqq)* et sa « scrutation ininterrompue» *(murâqabah)* « selon ce qu'Il sait Lui-même à son propre sujet», ainsi qu'il a été dit précédemment (37).

Au degré suivant, les pensées importunes ayant été chassées et n'apparaissant plus, c'est le cœur qui prononce le dhikr ; soit le dhikr auquel tu te trouvais appliqué, soit un autre qui t'est déterminé par un état inspiré par le Vrai ; ce dernier cas peut se produire du fait qu'Allah (dont la gloire doit être proclamée au-dessus de tout) sait que la condition de cet autre dhikr te sera plus profitable. Quel qu'en soit le cas, réalise la « présence » au moyen de ce dhikr en abandonnant la forme extérieure de l'incantation.

Il en sera ainsi jusqu'à ce que tu sentes que tu peux vider ton intérieur du dhikr répété. Si tu désires cela et si tu te rends compte que tu en es capable, efforce-toi alors de vider ton intérieur du dhikr intérieur lui-même. Ainsi tu engageras ton âme à se passer en même temps du dhikr extérieur et du dhikr intérieur. Tu t'en trouveras capable pendant une heure, mais pas toujours, ou pendant deux heures, ensuite les pensées t'assailleront ; si tu peux les repousser par ta fermeté, et si tu peux te tenir à l'écart

(37) Voir note 28.

d'elles et de ce qui les provoque, défends-toi de cette façon ; mais si tu n'y arrives pas, reviens au dhikr fait avec le cœur (*adh-dhikr bi-l-qalb*), avec intellection (*ta'aqqul*) des lettres (du Nom) et pas avec leur représentation (*takhayyul*) tel que ton âme te pousserait à le désirer (38).

Au cas où, en faisant ainsi, les pensées ont néanmoins assez de force pour te contrarier, pratique simultanément le dhikr extérieur et la « présence » intérieure, sans cesse, ou la plupart du temps.

Tant que tu persévéreras dans la méthode que je viens de t'exposer, ta libération des pensées sera accrue et se développera, de sorte que tu pourras renverser les pensées importunes et les chasser Fais donc travailler continuellement ton âme et ton cœur de la façon que je viens de te dire.

Si tu es occupé à quelque besogne, à part le temps de tes entretiens avec les hommes, et si alors il t'apparaît nécessaire d'entreprendre quelque autre travail ou de t'appliquer à quelqu'autre besogne, dis : « Au nom d'Allah ! avec « présence » et « orientation », au moment de commencer ; ensuite procède à ce que tu as à faire, soit conversation, soit travail mental, soit autre action, en disant :

« Allahumma, sois ma visée en toute visée, mon but en tout but, mon aboutissement en toute course, mon abri et mon refuge en toute difficulté et tout tourment, ainsi que mon gérant en toute affaire. Accompagne-moi avec amour et secours, en tout état. »

Après quoi, applique-toi à ce qu'il te fut destiné de faire (39).

Vise aussi, dans les intervalles de tes états ordinaires, la veille incantatoire, et le retour vers le Vrai,

(38) Cf. « Le Livre des Instructions » d'Ibn Arabî déjà rappelé, *E.T.*, avril-mai 1952, p. 131.

(39) Les diverses « visées » et « activités » sont envisagées comme des « orientations » vers des aspects nouveaux de la même Vérité. Le « but » de ces orientations est ainsi utilisé comme une source d'énergie qu'il s'agit alors d'atteindre et posséder comme l'Energie Unique et Absolue, de sorte que l'être orienté retrouve intégralement sa Visée Unique. Cette conception fait que toute orientation et toute activité particulière convoque la totalité de l'être spirituel qui reste ainsi d'une façon constante sur sa tendance primordiale et capitale.

au moyen de ce qui t'attache à Lui (40), ainsi que l'a enseigné Allah dans Sa Parole adressée à Son Prophète Bien-Aimé : « Invoque (*wa-dhkur*) ton Seigneur en ton âme, avec humilité et crainte, à voix basse, le matin et le soir, et ne sois pas d'entre les négligents ! » (Coran, 7, 205). Les derniers mots veulent dire : « Ne sois pas négligent en te suffisant de l'incantation au matin et au soir, ne te limite pas à ces deux moments extérieurs, qui sont le commencement et la fin (de la journée ordinaire), quoique cela soit utile et suffisant pour un autre que toi ! » Or, à ce propos, rappelle-toi qu'Allah a dit aussi : « Dans l'Envoyé d'Allah il y a pour vous un exemple excellent » (Coran 33, 21). Conforme-toi donc à l'exemple du Prophète sans recourir à des innovations (41).

Si tu fais de cela ton habitude, la « présence » s'accroît en toi, le pouvoir de ton dhikr est renforcé, et l'enfançon de ton cœur apparaît hors de l'enveloppe fœtale de ta nature brute. Tes attributs et tes vertus sont purifiés, ton âme est sanctifiée ; le miroir de ton cœur est étendu, sa surface est aplanie par l'unification de sa multiplicité, et par la validité de de sa forme et de son aspect. Dépourvu de toute irrégularité et de toute brisure le miroir de ton cœur correspond alors à la dignité de son Seigneur par l'unicité et l'amplititude, par l'absoluité et la sanctification, et tu es sublimé hors des troubles résultant de la multitude des attaches sentimentales aux choses du monde et hors de toute souillure.

Si tu t'établis fermement dans l'attitude que je viens de te proposer, te sera ouverte une autre porte entre toi et ton Seigneur, sans immixion d'intermédiaire à Son Sujet, ni par interférence du dehors ni par procession de Lui-même (42). Là tu sauras toi-même ce qu'il en est de Lui, ce qui le concerne, ce qu'œuvrent ensemble le Créateur et la créature, et ce qui y mène.

L'« orientation » (*al-tawajjuh*) qui vient d'être indiquée, devra être ton état, chaque fois que tu te

(40) C'est-à-dire au moyen de ton dhikr habituel.

(41) Ce rappel assez fréquent de la règle prophétique souligne que le *Taçawwuf* a sa source dans l'enseignement révélé.

(42) Par exemple un ange.

dirigeras vers ton Seigneur : dans les œuvres spirituelles de tous genre, dans les demandes que tu Lui adresses, dans la recherche du refuge auprès de Lui, et dans toutes les choses qui font l'objet de tes préoccupations tant d'ordre général que particulier (43).

« Et c'est Allah qui dit la vérité et qui conduit sur la route ! » (Cor. 33, 4).

***

Complément comportant aussi des précisions sur ce qui a été formulé précédemment de façon synthétique.

Sache que la raison profonde de la procession par ordre graduel dans la pratique du dhikr, de l'« orientation » (*at-tawajjuh*) et de l'« ascension » (*at-taraqqi*) est la revivification de la vérité profonde constituée par l'analogie (*al-munâsabah*) (44) primordiale entre Dieu (*al-H'aqq*) et Son serviteur (*al-abd*). Cette vérité est actuellement perdue et se trouve voilée par les conditions de l'état de créature et par les caractères particuliers et les attributs variés de l'état contingent. Aussi, elle ne saurait être reconquise, réformée et délivrée que par la rupture des liens extérieurs et intérieurs, et en vidant le cœur de toutes les affections engendrées par l'attachement de l'homme à toutes choses, connues de lui ou non. Ensuite le cœur doit reconstituer sa forme en tant qu'unité d'ensemble ; en effet sa « constitution » (*al-hay'ah*) (45) (naturelle) est un agrégat d'attributs, de vertus, de connaissances, de croyances, de tendances, d'impulsions et d'orientations suscités par la conjonction de l'âme humaine avec le corps élémentaire ; il en résulte en même temps un mélange entre des facultés corrélatives (mais spécifiquement différentes) certaines l'emportant sur d'autres sous le rap-

(43) Ce rappel d'ensemble correspond aux diverses modalités données plus haut dans la formule du *tawajjuh*.

(44) Voir supra note 31.

(45) Pour les notions de *tahayyu'* et *hay'ah* voir encore « Le Livre des Instructions » d'Ibn Arabî (*E.T.*, avril-mai 1952, p. 128 et note 3).

port de l'activité et de la passivité. Cette reconstitution se fait à l'aide de fortifications et combats spirituels, elle comporte la réforme des caractères naturels au moyen des exercices appropriés, et la suppression des penchants produits par le contact entre les facultés organiques et les attributs (*çifât*) psychiques. Car il est certain que le but ne saurait être atteint qu'après l'enlèvement des souillures et la réparation des défauts affectant ces attributs dans lesquels se rencontrent des caractères opposés comme ceux de la nature inférieure d'une part et ceux de l'Esprit d'autre part. L'atteinte du but exige aussi que ces attributs soient transférés hors de leurs dépendances et de leurs fonctions ordinaires, soustraits aux penchants qui les ont déséquilibrés et acheminés à nouveau vers le point central du cercle de perfection qui leur est propre. Par cela ils retrouvent la fermeté de la disposition harmonique (*at-taswiyah*) et l'équilibre (*al-ta'dil*) (46), et c'est ainsi qu'on se prépare pour la « Deuxième Insufflation » (*an-Nafkhah ath-thâniyah*). Car de même que par la disposition harmonique (initiale) et le « premier équilibré » on a été préparé pour l'« insufflation de l'esprit » (*nafkhu-r-rûh*) (47), de même par cette autre disposition harmonique et par ce « deuxième équilibre » intervenant dans la complexion intelligible (*al-mizâju-l-ma'nawî*) (48), ce qui concerne alors les propriétés de l'âme rationnelle (*an-nafs an-nât'iqah*) et celles du corps élémentaire (*al-badan al-unçurî*), dési-

(46) Les notions de *taswiyah* et *i'tidâl* sont coraniques. Cf. « Celui qui t'a cré (*khalaqa-ka*) t'a disposé harmonieusement (*sawwâ-ka*) et t'a équilibré (*adala-ka*) » (Coran *82*, *7*).

(47) Pour les notions de *taswiyah* et de *nafkhu-r-rûh* à propos de la création d'Adam ,cf. « Et lorsque Je l'ai disposé harmonieusement (*sawwaytu-hu*) et que J'ai insufflé (*nafakhtu*) en lui de Mon Esprit » (Coran, *15*, 29 et *38*, 72). Ces premières disposition et insufflation sont celles de l'état naturel et primordial de l'homme, alors que les deuxièmes sont tout d'abord selon la grâce générale que comportent les rites sacrés et les disciplines traditionnelles, ensuite selon la grâce du don divin reçu en acte. La « deuxième insufflation » est donc celle de la nouvelle génération effective de l'être selon la réalisation initiatique.

(48) Notion qui s'oppose à la complexion physiologique et sensible (*al-mizâj at-tabî'i al-hissî*).

gnées par les termes de « caractères » (*akhlâq*), « attributs » (*çifât*), « connaissances » (*'ulûm*), « croyances » (*'aqâid*), « impulsions » (*bawâith*) et « orientations » (*tawajjuhât*), ainsi que par tant d'autres expressions spéciales, on se prépare donc pour « la deuxième insufflation ». Par cette préparation (*isti' dâd*) et cette « rédisposition » (*tahayyu'*) de l'être particulier, est occasionnée la manifestation du « secret » (*sirr*) de la « préparation universelle » (*al-isti'dâd al-kullî*) que l'initié (*as-sâlik*) a reçu primordialement de la part de son Existenciateur. Quand cela est parfaitement accompli, se réalise la Deuxième Insufflation de la part du Vrai, véhiculant un « deuxième secret » (*sirr thânî*), appelé chez certains « la confirmation sainte » (*at-ta'îd al-qudsî*) (49), chez certains

(49) On remarquera l'analogie de cette doctrine avec celle du sacrement de la confirmation chrétienne, entendu dans son sens primordial et initiatique. Le nom de « sacrement » est d'ailleurs exprimé chez les Arabes chrétiens par le terme *sirr* qui se trouve dans notre texte et qui en est aussi l'équivalent étymologique. La notion de *ta'yîd bi-r-Rûh* est coranique : elle est employée notamment 3 fois au sujet de Jésus : « Nous l'avons fortifié par l'Esprit de Sainteté (*Ayyadnâ-hu bi-Rûhi-l-Qudûs*) » (Coran 2, 87 et 253) ; « Lorsque je t'ai fortifié par l'Esprit de Sainteté » (Coran 5, 109); et comme on le sait le sacrement de confirmation est rattaché, même théologiquement, plus spécialement à la mission (= *risâlah*) du Saint-Esprit.

Une autre fois elle est employée au sujet des Croyants : « Dans leurs cœurs Il a inscrit la foi et les a fortifiés par un Esprit de Lui (*wa ayydnâ-hum bi-Rûhin min-Hu*) (Coran 58, 22), ce qui permettrait certaines constatations très intéressantes, mais qui sortent pourtant de notre propos.

A propos de l'analogie que nous signalons, il faut dire aussi que dans notre texte on a la description d'un processus initiatique complet où la transmission de l'Esprit est effective comme résultat d'une « réalisation » et non pas seulement virtuelle comme dans l'accomplissement d'un « rite de transmission ». Ceci dit sans avoir à insister ici sur la distinction de nature existant entre des rites d'ordre religieux comme les sacrements ordinaires de l'Eglise et les rites proprement initiatiques de transmission qui, dans le cas du Christianisme même, constituent au fond le prototype initiatique des sacrements ordinaires.

Dans le même ordre de considérations, remarquons aussi que le « Secret de la Préparation universelle » dont la manifestation procède d'une purification préalable et précède la véhiculation du « deuxième secret », pourrait correspondre, dans la même perspective de simple symbolisme sacrementaire,

autres « les descentes angéliques » (*at-tanazzulât al-malakiyah*) ou les « condescendances (célestes) » (*al-munâzalât*), et chez d'autres « les épiphanies des Noms et des Attributs » (*tajalliyâtu-l-Asmâi wa-ç-Çifât*). Ajoutons que c'est après tout cela que se situe « l'Epiphanie Essentielle » (*at-Tajallî adh-Dhâtî*) exigée par ce qui est ineffable et ce dont le secret n'est connu que par les Parfaits en dehors de tout enseignement (*ilm*), de tout assistant (*mu'in*) et de tout état déterminé (*hâl*) (50).

Maintenant que tu as appris cela, sache aussi que les cœurs de la plupart des hommes se trouvent couverts de ténèbres et de rouille par un effet des attaches de la concupiscence et des lois de la contingence. L'analogie (*al-munâsabah*) entre elles et le Vrai (*al-H'aqq*) s'en trouve affaiblie, et c'est cela qui impose que les êtres s'arrachent à leur condition ordinaire et gagnent l'état (*al-h'âlah*) et la qualité (*aç-çifah*) aptes à orienter vers la dignité divine, et par lesquelles sera confirmée l'analogie primordiale et revivifiée son autorité, surtout quand on veut que cela se produire « d'un seul coup » (*daf'aten-wâh'idah*). Car le premier état (celui de nature) est caractérisé par le « trouble », l'« obscurité », l'« imperfection » et la « dispersion », alors que ce qui est propre à la dignité du Vrai — qu'Il soit glorifié —, ce sont les contraires de ces quatre états, à savoir la « pureté », la « clarté », la « perfection » et l'« unicité ».

et sous un certain rapport, au sacrement de baptême qui précède le sacrement de confirmation et le conditionne.

Ces deux « secrets » sont les moyens de la « régénération initiatique effective ». On trouvera plus loin une référence précise du texte à cette doctrine par le terme même de *wilâdah thâniyah*, « deuxième naissance ». Il faut remarquer seulement que la perspective initiatique de notre traité exigera de rapporter cette notion non pas à la réalisation de la simple régénération psychique, mais à la « naissance de l'Homme Universel » même.

(50) Au sujet de cette notion de *tajalli dhâti* voir aussi « le Livre des Instructions » d'Ibn Arabî (*E.T.*, avril-mai 1952, pp. 130-131 et les notes) où il est dit que la « Science de l'Essence » est obtenue sous un rapport particulier à chaque être (*min wajhin khâççin*) et en dehors du ressort de l'Intellect Premier. C'est par ce *tajalli dhâti* qu'est réalisé l'aspect suprême de l'Homme Universel car il se rapporte à l'Identité Suprême pleinement réalisée.

Le secret du Vrai (*sîrru-l-H'aqq*), quoique renfermé (*mustajin*) en chacun — et même en toute chose — tout en l'accompagnant et l'enveloppant d'autre part, est cependant voilé par lesdites conditions de la contingence et de l'obscurité et par leurs attributs existentiels. Celui qui sent en son âme le besoin du Vrai et de ce qui se trouve chez Lui, ne Le cherche et ne s'éveille à Lui qu'en raison de ce qu'il renferme de Lui en soi-même. En effet, selon nous, il est impossible que le Vrai soit cherché et aimé par autre que Lui-même, ou que puisse parvenir (ou s'unir) à Lui quelque chose qui ne serait pas de Lui-même. Telle est d'ailleurs la loi en toute recherche et dans tout chercheur. Le secret de la « Recherche du Vrai » (*t'alabu-l-H'aqq*) chez ceux qui Le cherchent consiste dans le fait qu'en réalité, celle-ci est l'œuvre du « Vrai conditionné » (*al-H'aqq al--muqayyad*) enfermé dans le chercheur — et qui est tel malgré la perfection élevée qu'Il conserve en Soi ; elle survient lorsque l'un des voiles est déchiré ou aminci de façon propice, et alors le « Vrai conditionné » tend à rejoindre le « Vrai Absolu » (*al-H'aqq al-Mut'laq*) et Sa Perfection Véritable, de la même façon que la branche se rattache à la racine, et pour que le nom du Tout soit manifesté au tout. La séparation entre « les deux Vrais », n'est résultée que par la survenance accidentelle d'une distinctivité relative, sous un certain rapport.

***

L'analogie entre l'intérieur des hommes et la dignité du Vrai étant devenue lointaine, ainsi que nous venons de le dire, lorsque l'homme trouve dans son cœur une impulsion vers ce dont la raison et les conditions ont été exposées, et étant donné que l'acheminement ne peut être envisagé que dans un certain ordre graduel, il doit procéder à partir de l'état où il se trouve, et tout d'abord il doit se séparer de sa condition multiple, par l'isolement et la rupture avec le monde, recouvrant ainsi un des aspects de l'analogie entre serviteur et Seigneur. Ensuite, s'aidant des moyens mentionnés, il s'appliquera à anéantir ses forces multipliantes et dispersantes, tant d'ordre sen-

sible que d'ordre imaginatif, que possède l'être animal, tant celles acquises d'une façon effective, que celles intervenant en mode occidental, par intrusion psychique (*khawâtir*). Il y mettra toute l'énergie dont il sera capable pour concentrer son aspiration (*jam'u-l-hamm*) (51) et consolider sa décision (*tah'qîqu-l-'azm*). Alors il entreprendra son retournement vers le Vrai par le moyen de l'attachement au dhikr, qu'il s'agisse d'un dhikr précisé par son guide (*al-murshid*) ou d'un dhikr inspiré par un « état spirituel » (*h'âl*) ou par sa « prédisposition personnelle » (*al-isti'dâd*).

Le dhikr est sous un certain rapport « chose créaturelle » (*kawnî*), sous un autre il est « chose seigneuriale » (*rabbânî*) : quant à sa formule verbale et à sa prononciation, il est chose créée, quant à ce qu'il désigne, il est « Dieu » (*H'aqq*) : le dhikr est donc comme un « isthme » (*al-barzakh*) entre le Vrai et la créature (52). De cela découle un autre aspect de l'analogie dont il est question, plus complet que le précédent. Quand le serviteur devient un intime du dhikhr, il est comme mort au monde à beaucoup d'égards, mais d'un autre côté, il est un vivificateur de la réalité secrète de l'analogie, en raison de la domination qu'exerce alors le statut de l'Unicité divine sur la multiplicité existentielle.

(51) Cette expression signifie aussi « concentration de la préoccupation ou du souci ». Cf. le hadith : « Celui qui rend ses soucis (*al-humûm*) un seul souci (*hammen wâhiden*), le souci du Retour (*hammu-l-Ma'âd*), Allah lui suffira pour pour le souci de ce monde, et celui que les soucis divisent, les soucis de ce bas monde, Allah ne fait pas attention dans quel gué de ce monde il se perd ». Egalement cet autre hadih : « Débarrassez-vous des soucis de ce bas monde autant que vous le pourrez, car à celui dont le souci majeur est le bas monde, Allah augmentera les dilapidations et lui mettra sa pauvreté devant les yeux, et à celui dont le souci majeur est la vie future, Allah concentrera les affaires et lui mettra sa richesse dans son cœur ! Un serviteur ne se dirigera pas avec son cœur vers Allah (qu'Il soit glorifié et magnifié !) sans qu'Allah fasse que les cœurs des croyants affluent vers lui avec amour et miséricorde, et Allah sera lui-même le plus rapide à y venir avec tout bien ».

(52) Le terme *barzakh* exprime donc par lui-même une idée de « limite commune » de deux choses, mais il ne faut pas oublier que ce qui sépare les choses sous un rapport les rattache sous un autre et c'est surtout ce sens qui est à envisager ici.

Plus loin, quand l'homme passe du dhikr extérieur vers le dhikr intérieur, et que le cœur le prononce sans peine — ce qui arrive surtout dans le cas où le cœur prononce de lui-même un autre dhikr que celui auquel il était appliqué régulièrement — son éloignement des formes du monde et de ses modalités multiples et diverses s'accroît, et sa proximité du Vrai ainsi que sa relation analogique avec Lui deviennent plus complètes. Plus se renforce sa décision (*al'azîmah*) et s'accroît son désir de l'intimité engendrée par l'isolement et par tout ce que nous avons mentionné, avec concentration de l'aspiration (*jam'u-l-hamm*) qui constitue la base la plus complète (*al-açl al-atamm*), et plus se renforce le pouvoir du « Vrai enfermé » dans l'homme et faiblissent en lui les canons de la pluralité et de la contingence. Alors le cœur du serviteur est illuminé, poli et purifié dans tous ses attributs ; il recouvre sa nature de substance simple (*tajawhara*) et s'égalise pour atteindre la planéité de son miroir et l'unification de sa pluralité, comme dans le cas du miroir sensible, cet objet qu'Allah a existencié comme un symbole, à certains égards, du miroir du cœur humain et de sa vérité. Il est certain que la clarté et le poli du cœur sont réalisés par la parfaite égalisation des différentes parties de sa surface, par l'exclusion de toute discontinuité, de toute inégalité de niveau, de toute irrégularité ou brisure, tous accidents qui provoquent l'altération de l'image reflétée pour le spectateur, car, en pareil cas, celle-ci n'est plus ce qu'elle est hors du miroir ; cette chose arrive surtout quand la forme du miroir est en désaccord avec la forme de la figure; en effet, le miroir est parfait quand, en même temps que poli et plan, il est rond, parce que la forme circulaire est la plus excellente, ayant symboliquement une relation plus sûre avec l'absoluité, et de ce fait étant le plus apte à refléter l'intégralité de la figure et de son contour. C'est pour la même raison que les sphères célestes et les formes qu'elles renferment sont toutes fondées sur l'idée circulaire, car elles ont ainsi la relation la plus directe et sans séparation, avec les esprits célestes dont elles dépendent, et par l'intermédiaire desquels elles procèdent de Dieu en tant que corps premier. Comprends cela.

Maintenant nous dirons encore ceci : L'homme ne cesse de passer, ainsi que nous l'avons dit, de la « forme » (*çûrah*) du dhikhr à son « sens » (*ma'nâ*) et à son « intérieur » (*bât'in*), et de son articulation verbale à sa prononciation faite avec le cœur, qu'il s'agisse d'une même formule de dhikr ou d'une autre. L'« intérieur » du dhikr est autre chose que le « sens » du dhikr : ce qu'on désigne par l'« intérieur c'est l'« orientation » vers l'Invoqué en tant qu'« Invoqué (*Madhkûr*) et « But de l'Orientation » (*mutawajjah Ilayhi*) (53). Ce passage s'effectue par une ascension graduelle : à chaque degré tombe (*yasqut'*) un ensemble de conditions (*ah'kâm*) multiplicatrices et d'attributs (*çifât*) de contingence de l'être, et en même temps est renforcée l'autorité de l'Unité et du Pouvoir de son Seigneur. Par « chute » (*suqût'*) des « attributs » (*çifât*) et des « facultés » (*quwen*), en ce cas, il faut entendre (leur destruction) à l'inverse de leur « perte » dans la situation antérieure qu'avait l'être comme tous les hommes ordinaires. Lorsque les « attributs » et l'« orientation » deviennent ainsi parfaits, et que les causes de la multiplicité et de la contingence se sont évanouies, l'analogie entre la dignité du Vrai et le cœur est confirmée. Alors se produit « l'épiphanie » (*at-tajallî*) de « Celui qui est enfermé dans le serviteur » — rien n'y faisant plus obstacle — et ce dévoilement (de sens ascendant) se conjugue avec le dévoilement de sens descendant du Vrai et avec Son Commandement (*al-Amr*). Les facultés tant intérieures qu'extérieures de l'être subissent une transformation intelligible (*istih'âlah ma'nawîyah*) : sa « terre » et ses « cieux » sont changés en autre Terre

(53) Cette distinction revient à ceci : le « sens » du dhikr est le contenu intellectuel du nom ou de la formule d'incantation, avec ses possibilités théoriquement indéfinies ou illimitées, restant dans une certaine indétermination et imprévisibilité quant à l'actualisation, alors que l'« intérieur » du dhikr est l'actualisation même à laquelle le cœur accède sur le mode intuitif et qui implique une relation plus immédiate et plus « intérieure » avec l'Invoqué. Cette dernière situation est illustrée de façon spéciale par le cas où le cœur « entre » dans un autre dhikr que celui initial : ce nouveau dhikr a naturellement lui-même une « forme » et se rapporte à un « sens » de l'Invoqué, mais étant reçu de l'intérieur de l'invocation il représente une relation plus directe avec l'Invoqué.

et autres Cieux, et il en est de même de tout ce qu'ils ont contenu, car sa Résurrection est arrivée et sa stature est redressée. Alors, en conformité avec la parole divine disant : « Abandonnez tant le dehors du péché que son intérieur » (Coran, 6, 120), l'être qualifié par la partie initiale du verset qui dit « la terre sera changée en autre Terre, et les Cieux aussi » (et qui est prise ici dans son application microcosmique et initiatique), l'est également par sa partie finale : « Et ils paraîtront devant Allah, l'Unique, le Réducteur ! » (Coran, 14, 48). Alors ses convictions (*i'tiqâd*) au sujet de toute chose changent en raison du changement subi par ses modes de perception, et ceci est conforme à cette autre parole d'Allah : « Alors, il leur apparaîtra ce avec quoi ils ne comptaient pas ! » (Coran, 39, 48). Ce qui s'ensuit alors on ne peut le mentionner et encore moins l'expliquer, car il faut au contraire le taire et le cacher. « Et toute chose est facilité en vue de quoi elle fut créée... » (54).

⁂

De ce que nous avons exposé dans cet écrit hâtif, malgré son caractère sommaire, chacun pourra prendre ce qui lui correspond et ce que favorise son « instant spirituel » (*waqt*) et son « état » (*h'âl*), car « ce qu'Allah ouvre aux hommes comme miséricorde, nul ne peut le retenir, et ce qu'Il retient, nul ne peut l'accorder après Lui ; c'est Lui qui est le Fort et le Sage » (Coran, 35, 2). Celui qui désirera tirer profit de l'intégralité de cet enseignement, rattachera cette note complémentaire à ce que nous avons mentionnés en premier lieu, car s'il saisit le sens que nous avons inclus dans ces paroles, il connaîtra le secret du Vrai déposé dans la créature : il comprendra comment « la miséricorde et la colère divines sont les sources de tout équilibre (*i'tidâl*) et de tout déséquilibre (*inh'irâf*) qui affectent la situation des réalités intelligibles (*al-ma'âni*) et des esprits (*al-arwâh'*) ; il saura ce qu'est le « domaine des similitudes » (*âlamu-l-mithâl*) dans lequel les esprits s'en-

(54) Hadith.

veloppent de formes subtiles, et dans lequel les réalités intelligibles se condensent pour prendre des apparences corporelles ; il verra aussi en quoi consiste l'équilibre du monde sensible (*âlamu-l-h'iss*) ; il connaîtra enfin le secret de la « deuxième naissance » (*al-wilâdah ath-thâniyah*) dont parlent les grands initiés, les Prophètes et les Saints, et dont il a été question plus haut (55). Il connaîtra donc le secret de l'occultation du Vrai dans les êtres créés, tout en les enveloppant, et en leur tenant compagnie du fait qu'« Il est avec eux où qu'ils se trouvent » (Coran 58, 7), sans mélange, ni confusion, ni localisation. Il saura de quelle façon les facultés spirituelles naissent dans les enveloppes des matières grossières et quel est l'ordre successif des phases en cela ; aussi comment ces facultés arrivent à être dégagées de leur mésalliance par un processus analogue à celui précédemment mentionné du passage de la multiplicité à l'Unité divine et de la réduction de la pluralité sous le pouvoir de l'Unité. Or, il y a là une « ascension libératrice » (*mi'râju-t-tah'lîl*) : celui qui ne l'a pas « goûtée » et constatée comme une montée pendant laquelle on se dégage progressivement, à chaque degré et dans chaque monde, des conditions limitatives correspondantes, celui-là ignore ce qu'est l'« Ascension » (*al-Mi'râj*) et n'a jamais pénétré dans aucun des plans de la dignité du Vrai, même s'il faisait figure de savant émérite. Qu'on se rappelle ici le symbolisme de l'eau de rose à laquelle nous avons assimilé le secret du Vrai qui se propage dans tous les degrés existentiels pour retourner ensuite à son origine par une succession d'états appelée « voyage initiatique » (*sulûk*) (56). Il connaîtra également le secret de l'extinction (*al-fanâ'*) et de la permanence (*al-baqâ*) le secret du voyage initiatique, où ce voyage commence et ce qu'il exige : à savoir que l'homme a été « essence pure » (*ayn*) (57), qu'en suite il est devenu « qualité »

(55) Cf. supra note 49.

(56) C'est certainement dans un autre de ses écrits que l'auteur a dû formuler ce symbolisme ; et pourtant la phrase qui le rappelle pourrait faire croire qu'il en a été question dans notre traité même.

(57) C'est-à-dire *ayn thâbitah* « essence immuable en soi »,

(*waçf*) (58), puis « créature » (*khalq*), et fut arrangé (*sawwâ*) (59) pour que le secret du Vrai déposé en lui se qualifiât par les attributs de la créature et se nommât de son nom ; qu'en sens inverse, ce secret cherche à se dégaîner par une retraite hors des éléments empruntés à chaque plan d'existence et qui avaient servi à constituer ses enveloppes (lors du processus descendant) (60). Il connaîtra en outre comment Allah est « maître de Son Commandement » dans les rapports entre les éléments spirituels (*al-arwâh'*) et les éléments organiques (*at-t'abâ'i*), ainsi que dans le domaine des caractères (*akhlâq*) et des attributs (*çifât*) tant louables que blâmables ; aussi comment les Esprits hauts et saints sont dominés par l'autorité des Noms et des Attributs divins ; il connaîtra enfin la solution finale de tout l'univers sous le pouvoir réducteur de l'Essentialité divine. Il connaîtra encore d'autres sciences comprises sous ces notions, outre celles mentionnées ici, et dont on n'arriverait pas à faire la simple énumération, encore moins à en donner la définition et l'explication. Efforce-toi de comprendre la portée de nos paroles.

«Et c'est Allah qui dit la Vérité et qui conduit sur la route ». C'est Allah qui sait mieux ce qui est juste, et c'est vers Lui le voyage du retour et du rétablissement final : Louange à Allah Seul !

L'épître est définie par la grâce d'Allah, par Son assistance et Son meilleur concours. En tout état de cause, la louange est à Allah !

Traduit de l'arabe et annoté par

M. VÂLSAN.

au degré de la Science Divine, identique au *shay*, « la chose », dans son état non-manifesté avec le *Kun* existentiateur.

(58) C'est la « qualité existentielle » que le *shay* reçoit en mode contingent du *Kun*, tout en restant sous un autre rapport dans son « état immuable ».

(59) Pour les notions de *khalq* et *taswiyah*, voir supra notes 46 et 47.

(60) Ceci rappellera l'enseignement de la cosmologie du monde antique sur les enveloppes successives et les facultés que l'âme emprunte aux sphères planétaires dans son processus descendant et qu'elle abandonne pendant son ascension.

LE COLLIER AUX NEUF GEMMES

(Arunachala Navamanimalai)

1. A la cour (de Chidambaram), Shiva, bien qu'immuable par nature, danse (en extase) devant Sa Shakti qui se tient silencieuse. Sache qu'à *Arunachala* Il est là dans Sa sollennité, et qu'Elle se retire dans Son Soi Immuable !

2. « *A* », « *Ru* » et « *Na* » (les trois syllabes du nom de la montagne *Aruna*) signifient *Sat*, *Chit* et *Ananda* (Etre, Conscience et Béatitude), ou encore le « Suprême Soi », et le « soi individuel » et leur « union » en tant que l'Un Absolu, exprimé dans le *mahavakya* (la grande formule) (1) « Tu es Cela » ; *Achala* signifie Perfection. Alors, adore Arunachala au lustre doré éclatant, car Sa simple souvenance assure la Délivrance.

3. Ceux qui cherchent refuge aux pieds de lotus du Seigneur Suprême de Miséricorde présidant à Arunachala — l'esprit libéré de l'attachement aux richesses, à la terre et à la famille, à la caste et aux choses de cet ordre (2), et purifié sans cesse par la recherche de Ta Grâce bienveillante — ceux-là se débarrassent (des peines) de l'obscurité, et, dans la lumière permanente de Ta Grâce à jamais protectrice qui brille comme les rayons dorés du soleil levant, demeurent heureux, abîmés dans l'océan de la Béatitude.

4. *Annamalai!* (3) Ne songe pas à me laisser dépérir et languir tel un oublieux de Toi (4), il n'est

(1) Un *vakya* est une formule védique, on en distingue spécialement quatre, dont celle-ci, la *Tattvamasi*.

(2) C'est-à-dire les quatre étapes de la vie.

(3) = Arunachala.

(4) Autre lecture possible : « Ne songe pas à me laisser dépérir car Tu es toujours dans mon esprit. »

pas juste non plus que je sois réduit en poussière pour avoir confondu le corps vil avec le Soi.

Porte sur moi Ton regard miséricordieux et rafraîchissant, Oeil de mes yeux! Ne m'abandonne pas, Seigneur, Toi qui es la Conscience même, ni mâle ni femelle. Habite en mon Cœur!

5. Seigneur! Toi qui es la Conscience même, régnant sur le sublime Shonagiri (5), pardonne toutes les graves fautes de ce pauvre être, et, par Ton regard miséricordieux, bienveillant comme un nuage de pluie, épargne-moi d'être à nouveau perdu dans le désert lugubre, sinon je ne peux guéer le sinistre (courant) de la manifestation (universelle). (Tu as la Mère Universelle) (6) y a-t-il quelque chose qui puisse valoir l'attention d'une mère pour son enfant ?

6. « Tueur de Kama » (7). Ainsi Te dénomment toujours Tes adorateurs. Seigneur Arunachala! un doute s'élève au sujet de la convenance de ce titre. S'il convient, comment Kama (qu'on appelle toujours d'ailleurs) « le puissant », « l'invisible », peut-il continuer, aussi courageux et valeureux soit-il, de se glisser dans un esprit qui s'abrite sous Tes Pieds, Toi son Tueur ?

7. O Arunachala ! dès que Tu m'eus revendiqué, mon corps et mon âme furent Tiens. Que puis-je désirer d'autre ? Tu es à la fois le mérite et le démérite, ô ma vie! Je ne peux les concevoir en dehors de Toi. Fais donc comme Tu veux, mon Bien-aimé, mais accorde-moi seulement un amour toujours grandissant pour Tes Pieds!

8. Pour me délivrer, moi qui sui né des vertueux Sundara et Sundari (7) dans le saint lieu de Tiru-

(5) Arunachala.

(6) Voir *La Guirlande nuptiale de Lettres*, strophe 14.

(7) Kama est Cupidon; il tenta Shiva alors que celui-ci se livrait à des *tapas* et finit par se faire incendier par un regard courroucé de son troisième œil. Pris de pitié pour sa femme inconsolable, Rati, Shiva lui accorda de prolonger son existence dans un corps subtil.

(7) Rappelons que Sundara (= « Beauté ») est le nom sanscrit du père de Bhagavan ; Sundari est une épithète donnée ici par symétrie à Alagu (qui en Tamil signifie « beauté »), la mère de Bhagavan.

chuli, siège de Bhuminathêshwara, pour me sauver du tourment de la misérable vie du monde, il m'a élevé jusqu'à Son état, afin qu'ainsi Son Cœur se réjouisse, qu'ainsi l'immanence de Shiva resplendisse, et le Soi s'épanouisse. Tel est Arunachala, célèbre à travers tout l'univers!

9. Tu m'engendras et Tu veillas sur moi dans le monde sous la forme de mes père et mère, Tu habites mon esprit, et avant que je ne tombe dans la mer profonde de la *Jaganmaya* (8) et que je ne m'y noie, Tu m'attiras jusqu'à Toi, ô Arunachala, Toi qui es la Conscience elle-même, car telle est la merveille de Ta Grâce!

Version française par

Françoise DUQUESNE et Christian COUVREUR.

---

(8) *Jaganmaya* est l'illusion universelle.

CONSIDÉRATIONS SUR LE BOISSEAU

Nous avions proposé, en présentant la *Légende des Hong*, quelques réflexions sur le symbolisme chinois du Boisseau (1). Il ne nous semble pas inutile de revenir de façon plus complète sur un sujet qui, plus que tout autre, démontre la survivance, en des organisations dont la finalité n'est plus guère que sociale et politique, d'un symbolisme authentiquement initiatique.

Le Boisseau des sociétés secrètes relevant de la *T'ien-ti houei* est nommé *teou* (vietnamien : *dâu*). L'étymologie du caractère ne semble donner d'autre indication que celle d'une mesure effective de capacité : c'est le récipient qui contient dix *cheng*, dix « louches », contenant elles-mêmes chacune dix « poignées » ; le radical a toutefois le sens général de « mesurer, disposer », ce dont nous verrons l'intérêt dans l'application du symbole au plan cosmique. La contenance du *teou* — actuellement de 10,31 litres — avait été normalisée dès l'époque Han, en rapport avec le *houang-tchong* (« cloche jaune »), le tube qui était aussi à la base de l'harmonie musicale (2). Ce sens de la concertation des rythmes microcosmiques, et de leur harmonie avec ceux du macrocosme est, on le sait, l'une des constantes de la civilisation chinoise antique. Le boisseau servait alors à la perception de l'« impôt céleste » par les communautés taoïstes, le 7e jour du 7e mois de chaque année : d'où l'appellation de « Doctrine des Cinq Boisseaux » qui était celle du Taoïsme ; d'où aussi celle — dépourvue de tout symbolisme — de *mi-tsei*, ou « voleurs de riz », attribuée à ses sectateurs... Il semble que l'usage rituel du boisseau soit ancien : il est dit en effet que Li Che-min, qui unifia la Chine à la fin du VIIe siècle et devint l'empereur T'ai-tsong des T'ang, offrit un boisseau au monastère de Chao-lin (le célèbre monastère *tch'an*

(1) *La Légende des Hong*, in *Et. Trad.* n° 377.
(2) *Cf.* Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 214, 276 ; Soothill, *The Hall of Light*, p. 212.

du Ho-nan, et non celui de la légende). On notera au passage que l'équivoque entre les deux sites est fréquemment entretenue, et que certaines traditions font de la légende le démarquage d'événements historiques remontant à l'époque T'ang.

Le *teou* des sociétés secrètes est le centre de la « Cité des Saules » et aussi son symbole, de même que la Cité des Saules figure la loge tout entière ; l'ambiguïté du langage des sociétés sur ces deux plans n'est pas dépourvue de signification. Les caractères *mou-yang tcheng* (« cité des saules ») s'inscrivent ainsi sur le boisseau lui-même et, lorsque les nouveaux adeptes, à l'issue de la cérémonie introductive, soulèvent le *teou*, ils accompagnent ce geste de la formule :

> « Aujourd'hui nous soulevons la Cité des Saules pour abattre *Ts'ing* et restaurer *Ming*. »

Lorsqu'on sait que *Ming* est moins une dynastie historique que la « lumière », sa « restauration » ne peut manquer d'évoquer ici la révélation de la lumière placée « sous le boisseau » : les initiés libèrent en effet la première en soulevant le second. Le *teou* apparaît donc dès l'abord comme le siège de la connaissance, comme le symbole d'un centre spirituel, et d'autre part comme celui du « séjour d'immortalité » auquel conduit le voyage initiatique. Les divers objets associés au boisseau précisent ou diversifient ces significations. Il contient, entre autres choses, des morceaux de bois « rouge » (en réalité du bois de conifère, symbole universel d'immortalité, et qui peut en outre servir à faire des torches, associées au symbole de la lumière) ; un nécessaire à bétel, dont chaque élément possède une signification conventionelle (la noix d'arec est le prince, la chaux le commandant en chef, les feuilles de bétel les provisions, les spatules à chaux des épées ; mais le bétel est en outre, en Extrême-Orient, un symbole d'union). Le quatrain qui le concerne s'exprime ainsi :

> A l'intérieur de la loge, les greniers sont bondés de provisions,
> Les épées précieuses brillent et sont plantées dans le boisseau ;
> Comme des phénix qui jettent le regard vers le soleil, les frères, eux, se tiennent alentour ;
> Sur les marches dorées ils sont assemblés, afin de fonder les liens et les vertus.

On relève ici les notions de « vase d'abondance », de « justice et de loyauté », en même temps que de

« lumière » pénétrante (épées brillantes, analogues à l'éclair), enfin d'aspiration à la « renaissance » initiatique (phénix), à l'immortalité. On trouve en outre dans le boisseau un dais de soie jaune, emblème de souveraineté, des fils de soie des cinq couleurs, dont le rythme quinaire est celui des éléments, des dimensions de l'espace, et aussi de la *T'ien-ti houei*. La lampe *Hong*, la lampe « rouge », lui est parfois associée (elle se trouve, de toute façon, dans la Cité des Saules) : désignée comme étant l'instrument du discernement, cette lampe paraît être, nous l'avons déjà noté, une manifestation symbolique de l'influence céleste dans la loge, mais elle est surtout celle de la lumière car, « une fois allumée, elle éclaire le fidèle ».

Le *teou*, contient encore onze drapeaux : au centre, la bannière du commandant en chef ou *T'ai-ko* (« Grand Frère »), mentionnant son titre ; de part et d'autre, cinq drapeaux rappelant les cinq « Ancêtres » fondateurs et les cinq « Ancêtres » secondaires. Le total, 11, est le nombre de l'union « centrale » du Ciel et de la Terre, celui par lequel « se constitue dans sa perfection », dit le *Ts'ien Han chou* (Histoire des Han antérieurs), « la Voie du Ciel et de la Terre », ce qui peut passer pour une véritable devise de la T'ien-ti houei (3). En outre, la bannière est emblème, signe de ralliement, instrument de convocation et aussi de protection ; le caractère *wou* qui la désigne est homophone de celui qui signifie l'être, l'essence ; c'est la présence réelle et protectrice de l'Ancêtre dans la loge.

Surtout, le boisseau est rempli de riz rouge. Le riz est nourriture de vie, symbole de richesse et d'abondance : il est d'origine supra-humaine : ainsi qu'en témoignent toutes les légendes de l'Asie orientale, avant la séparation du Ciel et de la Terre, le riz poussait et emplissait les greniers spontanément ; comme on va le voir, la réunion étant accomplie, le phénomène se renouvelle. Le riz est nourriture d'immortalité : c'est pourquoi, dans l'antiquité, la bouche du cadavre était emplie de riz — et de jade — ; il est nourriture spirituelle ; on lit en effet dans le rituel d'entrée :

> « Le riz rouge est la nourriture la plus précieuse, il abonde à la Cité des Saules,
> il nourrit les Frères qui se trouvent dans le Pavillon des Fleurs,
> il provient exclusivement de la puissance du Seigneur Ming... »

(3) Granet, *op. cit.* p. 199.

c'est-à-dire de la Lumière. Le Pavillon des Fleurs Rouges (*Hong-houa t'ing*) est le lieu de l'union et celui du serment, de l'engagement sur la voie initiatique. Rouge est le riz : couleur faste, couleur du sud et du feu, couleur des Hong ; mais on rappellera surtout qu'anciennement le riz se transmutait en poudre de cinabre (sulfure *rouge* de mercure), élément fondamental de l'alchimie chinoise : cette opération était une étape de la sublimation de la nourriture corporelle en nourriture spirituelle, sublimation que l'initiation des Hong est censée réaliser à son tour (4).

Si nous tentons de résumer les éléments qui nous sont successivement apparus, nous pouvons noter un certain nombre de correspondances évidentes :

— le *teou* est le « vase d'abondance » et le centre spirituel vers lesquels mène la quête initiatique aux multiples épisodes : il est ainsi comparable au Graal ;

— il est le réceptable des « graines », des « germes » de la connaissance, qu'à la fois il conserve en vue de leur développement et protège contre les dangers du dehors, en quoi il est comparable à l'Arche sous ses deux aspects : à l'Arche biblique : le rituel ne déclare-t-il pas que le riz rouge est contenu dans un merveilleux navire où Kouan-yin a pris place, et qui vogue vers le séjour de la Suprême Paix? Le *teou* n'est-il pas en outre le signe de l'union reconstituée entre le Ciel et la Terre? Le signe de l'Alliance évoque par ailleurs la seconde Arche, celle des Hébreux : elle est la source de « toutes les Puissances », écrit Louis-Claude de Saint-Martin, ce qu'est également le *teou* ; n'est-il pas dit par ailleurs que de la nourriture des Frères par le riz rouge du Boisseau naîtra dans tout l'empire la « Suprême Paix » (*t'ai-p'ing*), tandis que se manifeste sur l'Arche d'Alliance la *Shekinah*, qui est littéralement la « Grande Paix »? (5).

(4) Dans le *Livre des Morts* égyptien, la nourriture d'immortalité est le blé *rouge* (c'est-à-dire en réalité l'orge). Comme on l'a déjà noté, cette opération rappelle l'accession à l'état d'« Homme universel » : en mode hindou, c'est *Vaishwânara*, aspect d'*Agni*, régent du Feu ; l'hermétisme islamique le désigne comme « Soufre rouge » ; il correspond à l'« œuvre au rouge » de l'alchimie occidentale et s'identifie au phénix.

(5) On brûle de l'encens devant le *teou* comme on le faisait devant l'Arche. La double notion d'arche et de nacelle salvatrice se retrouve dans le symbole coranique du *tâbût*, auquel le *teou* est également comparable (cf. *Le Coffre d'Héraclius et la tradition du « Tâbût » adamique*, par M. Vâlsan. *Et Trad.* nos 374-375). Mais la *Shekinah* réside en même temps dans le

— outre les analogies relevées entre le riz rouge et la *rubedo* hermétique, le *teou* contient, tout comme l'*athanor* des alchimistes, l'« embryon de l'Immortalité ».

***

Le rôle du Boisseau comme point d'application de l'Activité céleste s'exprime plus nettement encore par une autre analogie : *teou* est le nom de la Grande Ourse, ainsi que l'a déjà souligné René Guénon (6) ; on le nomme aussi *Peï-teou* (vietnamien : *Bac Dâu*) : « Boisseau boréal ». Si Li Che-min offrit un *teou* au monastère de Chao-lin, c'était en l'honneur de la constellation du même nom. La Grande Ourse est le « Faîte du Ciel » (*T'ien-ki*), le « Palais central » siège du Suprême Un (*T'ai-yi*). Le Boisseau, écrit Sseu-ma ts'ien, « est le char du Souverain (c'est-à-dire de *T'ai-yi,* figuré par la Polaire) ; il se meut au centre, il gouverne les quatre orients ; il sépare le *yin* et le *yang;* il détermine les quatre saisons ; il équilibre les cinq éléments ; il fait évoluer les divisions du temps et les degrés de l'espace ; il fixe les divers comptes. »

On observe en effet que, outre sa révolution quotidienne qui en fait un signal horaire, la Grande Ourse effectue une révolution annuelle autour de la Polaire, et qu'au début de chaque saison, le « manche du Boisseau » désigne ainsi un point cardinal différent : « Quand le manche est pointé vers l'Est, écrit Ho Kouan-tseu, c'est le Printemps dans l'univers entier ; quand le manche est pointé vers le Sud, etc. » : c'est ainsi que le manche du Boisseau « fait tourner la manifestation tout entière », comme on le dit dans le *Traité de la Fleur d'Or,* et qu'il opère la révolution du *yin* et du *yang.* Aussi la circumambulation de l'empereur dans le *ming-t'ang* se faisait-elle en correspondance avec celle de la Grande Ourse dans le ciel, et par observation directe de celle-ci à

cœur : aussi le *teou* — comme le Graal — peut-il être rattaché au symbolisme du cœur. Mais d'une autre façon, la Cité des Saules elle-même peut-être considérée comme correspondant à la « caverne du cœur » contenant le « germe », à la « Cité divine » (*Brahmapura*) de la tradition hindoue, au *garbhagriha* du temps contenant la *linga*. René Guénon (*Symboles fondamentaux*, p. 42) cite une tradition selon laquelle c'est la Table Ronde qui représente le cœur.

(6) La Grande Triade ch. XXV.

partir du *ling-t'ai,* la tour des influences célestes (7). Autre « centre du monde », le *teou* est théoriquement équidistant des quatre portes cardinales de la loge, ornées de calebasses qui sont symboles d'abondance et d'immortalité, et représentent en quelque sorte la fructuation aux quatre orients des « graines » contenues dans le boisseau. Ces portes correspondent bien entendu aux quatre saisons (l'entrée se fait par l'Est qui est printemps, renaissance, « ébranlement »... mais aussi aux quatre éléments : Bois à l'Est, Feu au Sud, Métal à l'Ouest, Eau au Nord, la Cité des Saules correspondant à l'élément central et royal : la Terre. La correspondance s'organise donc parfaitement entre le Boisseau stellaire, « centre » du Ciel, et le boisseau symbolique, « centre » de la Terre : placé dans le vide au moyen de la roue cosmique, il est la synthèse des directions de l'espace et l'origine des rythmes du temps ; il s'identifie à *tchong-yong,* l'Invariable Milieu.

Une telle correspondance a cependant d'autres motifs que les cycles astronomiques et saisonniers. Guénon a rappelé la dénomination de *saptariksha* donnée à la Grande Ourse dans la tradition hindoue : elle apparaît ainsi comme la demeure des sept *Rishi,* témoins de la sagesse des cycles antérieurs. On retrouve ici encore le symbolisme de l'Arche et, en analogie avec le *teou,* celui du « séjour des Immortels » (ce peut être l'une des raisons pour lesquelles les sept étoiles sont parfois figurées sur les cercueils) (8). Sseu-ma Ts-ien identifie les sept étoiles

(7) Influences qui, soit dit en passant, se manifestent étymologiquement par la chute de la pluie. On notera aussi que *t'ai,* la « tour », désigne secondairement la Grande Ourse, comme point élevé, « faîte » du ciel. On pourrait objecter qu'en réalité ce « faîte » ne peut être que la Polaire elle-même (c'est elle qui selon Sseu-ma ts'ien, « se nommé *T'ien-ki*). Mais la Polaire chinoise a longtemps été une étoile du Boisseau (*teou-mon*), si bien que la constellation s'identifie à l'étoile comme la cité des Saules au boisseau. Tchouang-tseu (ch. 6) désigne effectivement le *teou* comme étant le pôle.

(8) On comprend aussi pourquoi la religion populaire a fait de *Pei-teou* le gardien de la destinée des hommes, adjoint à l'Empereur de Jade.

Le Seigneur Grand-Un (*T'ai-yi*) dit encore un texte d'époque Han, tient dans la main gauche « le manche des sept étoiles du Boisseau, dans la main droite le premier filet de la Constellation boréale » (étoile polaire) (*Livre suprême de la Garde du Cinabre originel*, d'après Maspéro, *Le Taoïsme*, p. 122). Ce qu'on rapprochera de *Apoc.* I, 16 : le Christ du Nouvel Avènement « tient dans sa main droite sept étoiles. »

Pour faire appel à *T'ai-yi,* on confectionne un étendard sur

— qu'on désigne aussi sous les noms de « Sept Luminaires » ou de « Sept Fleurs » (8 *bis*) aux « Sept Recteurs », lesquels sont mis en rapport avec les sept ouvertures du corps, et surtout avec les sept ouvertures du cœur : « Le cœur a sept ouvertures, conclut tout naturellement une formule ancienne, *puisque* la Grande Ourse a sept étoiles ». Ce qui nous ramène par un détour à l'identification du *teou* et du cœur. Les sept ouvertures du corps rappellent la légende du Chaos (Houen-touen), roi du *Centre,* que conte Tchouang-tseu (ch. 7) : le Chaos ayant mérité d'entrer parmi les hommes, les sept ouvertures lui furent percées à raison d'une par jour : il mourut le septième jour, c'est-à-dire qu'il cessa d'être comme tel, le septénaire des ouvertures exprimant la perfection « centrale » de la manifestation, l'achèvement de l'ordonnance du monde. On pourra noter à ce sujet que certaines danses sacrées du Taoïsme, dont le rôle est aussi d'ordonnancement cosmique, reproduisent le schéma de la Grande Ourse (9).

Le symbolisme de la constellation est en outre utilisé dans certaines démarches spirituelles : l'une des méthodes taoïstes pour « garder l'Un » *(cheou-yi)* consiste à se concentrer « sur les sept étoiles de la Grande Ourse : peu à peu elles descendent sur le haut de la tête. » (10). Ce point d'aboutissement est la « barrière du Ciel » *(t'ien-kouan)*, vers laquelle s'élève le « souffle interne », par lequel s'échappe l'« embryon de l'Immortel » (en mode hindou, la « couronne de la tête », le « lotus aux mille pétales » *(sahasrâra-padma)*, où aboutit le courant ascendant de la *kundalinî*) ; c'est le point par où l'homme cosmique touche au ciel, car la « barrière » *(kouan)* livre le passage plutôt qu'elle ne l'interdit. Ainsi parvenu à l'état « central », identifié à l'Axe du Monde, le point céleste avec lequel il prend contact est la Polaire, le « pivot » *(chou)*, origine de cet axe (11). Que signifie ici le *teou,* « cœur » de la Cité des Saules? A l'aplomb luimême de son homologue céleste, il est la trace de l'Axe au « centre du monde ». Et l'on peut dire que l'allumage des sept lumières de la lampe *Hong,* celle qui « éclaire le fidèle », signifie bel et bien la descente, au centre de la loge, des sept étoiles du Boisseau, signe à la fois de l'union du Ciel et de la Terre « en leur centre », de l'ordonnancement du monde qui est le but des sociétés secrètes, et de l'union ou Suprême Un par la connaissance illuminative, qui est le but de l'initation.

Pierre GRISON.

lequel sont figurés le soleil, la lune et la Grande Ourse *(Hom Trouti Kou-cha)*. Dans le sacrifice royal du *Nam-Giao*, qui vise à la confirmation périodique des rapports entre la Terre et le Ciel, est aussi utilisé un étendard figurant la Grande Ourse (Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens*, t. I, p. 88).

(8 bis) Le « dais aux sept fleurs » n'est peut-être pas sans analogie avec le « dais royal » de la Cité des Saules, qui serait alors symbole du Ciel.

(9) Cf. Kaltenmark, *Lao-tseu et le Taoïsme*, p. 165. A noter que le *teou* ne s'ouvre, lui, que vers le haut, c'est-à-dire à l'influence céleste. Mais il n'est peut-être pas indifférent de signaler que, dans les représentations qui en sont couramment données, il porte sept caractères.

(10) Maspéro, *op. cit.* p. 143.

(11) L'identification de celle-ci au « pôle céleste » est commune à plusieurs traditions. Guénon a remarqué (*La Grande Triade*, ch. XXV) qu'un fil de plomb, image de l'Axe du Monde, était parfois suspendu à l'étoile polaire figurée par la lettre G au plafond de certaines loges maçonniques ; que d'autre part, la Grande Ourse était souvent représentée au plafond de telles loges.

Il faudrait encore citer, au sujet des rapports de la Grande Ourse et de la balance, traités par Guénon, cette phrase du rituel qui les confirme : « Cet instrument (la balance) est magnifique et aussi brillant que les étoiles et les constellations. » Symbole, dans la loge, de « justice et de loyauté » elle pèse le poids relatif du *yin* et du *yang*, de *ts'ing* et de *ming*.

LES LIVRES

Gérard de Champeaux, Don Sébastien Sterckx, O.S.B. : *Le Monde des Symboles* (Zodiaque, 470 p., 1966).

On a reproché à René Guénon d'avoir écrit tout un livre sur la croix sans nommer le Christ : ce qui est inexact. Mais il est exact que les publications *Zodiaque* viennent de consacrer un gros volume au *Monde des Symboles* sans qu'y soit faite aucune mention des travaux de Guénon en ce domaine, travaux dont il est difficile de croire que les auteurs aient pu les ignorer, ou les dédaigner. Il importe, en tout cas, de signaler aux lecteurs attentifs que mérite cet ouvrage la nécessité d'en compléter la documentation par celle du *Symbolisme de la Croix*, de *La Grande Triade*, et du recueil posthume *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*.

D'autres omissions, dans une synthèse par ailleurs louablement accueillante, ne peuvent manquer de frapper. Au couple extrême-oriental de Fou-Hi et de Niu-Koua, fort bien illustré par deux estampages de reliefs Han, répond en Occident le *Rebis* hermétique, porteur lui aussi du compas et de l'équerre ; il eût été intéressant de le rappeler, après Guénon. Lorsqu'il est question de l'équerre et du compas, de l'architecte et du maçon traditionnels, disciples du souverain Architecte, un implacable silence semble également excommunier, de la communauté même des symboles, les Maçons opératifs qui méritaient d'être salués au passage, les Maçonneries déviées et athées qui se fussent trouvées, du même coup, mises en face de leurs trahisons.

Ce n'est pas toujours par ses silences que l'ouvrage, largement et remarquablement informé dans l'ensemble, avoue les limites de son exotérisme, à la fois par rapport aux deux formes principales de l'ésotérisme en Occident, et par rapport aux exotérismes d'Asie. On peut lire, page 49 : *Nous devrons renoncer à la séduction des idées, à la magie des systèmes trop logiques pour être symboliques, qui ont fait de tout temps la fortune des ésotérismes.* Bien petite phrase dans un gros livre, mais double malentendu : l'ésotérisme se distinguant en effet des philosophies (et des théologies) par son rejet des systèmes ; et d'autre part s'exprimant de préférence, voire exclusivement, du Taoïsme à l'Hermétisme, du Tântrisme à la Maçonnerie, par le symbole. Seuls se peuvent donc sentir légitimement

visés les pseudo-ésotérismes, ou les faux maîtres de l'ésotérisme. Plus loin (page 101) nous lisons : *Sans cette Révélation* (la révélation chrétienne) *le monde reste scellé, indéchiffrable, incomplètement manifesté, et l'homme y tourne désespérément, en proie aux cycles sans fin ; tel est le drame des religions comme l'hindouisme et le bouddhisme, et de toutes les religions naturelles.* Nous ne nous interrogerons pas longuement sur ce que pourrait bien signifier l'expression : *religions naturelles*, appliquée à des traditions qui affirment l'origine divine des Vedas, la descente des Avatars, la mission providentielle du Bouddha ; car la construction de la phrase laisse un doute. Mais nous rappellerons que chaque Hindou est assuré d'obtenir un jour la Délivrance ; que l'insistance du Bouddhisme à nous désespérer par l'évocation des cycles du *samsâra* n'a d'égale que l'insistance de l'imagerie et de la prédication chrétiennes à nous représenter l'enfer et les démons, et, comme elles, à seule fin de nous inspirer le désir du salut.

Nous devions faire ici ces remarques ou ces réserves, signaler ces limites, et, dans une étude qui apporte à nos temps d'obscuration tant de lumières retrouvées, ces quelques zones de moindre éclairement. Après quoi, il ne nous reste plus qu'à rendre hommage à ce travail magnifique, et, qu'il s'agisse du texte ou de l'iconographie, fort utile à qui voudra comprendre l'art sacré en général, l'art roman en particulier. Les symboles universels sont exposés avec une sûreté exemplaire, et un admirable trésor d'illustrations choisies dans les époques et les pays les plus divers : symboles géométriques (le centre, le cercle, le carré) ; symboles naturels (le ciel, la montagne, l'arbre). On eût souhaité aussi une étude sur la caverne (les cryptes sont négligées dans cet ouvrage consacré à l'église romane), et des considérations plus poussées sur les significations de la mer. Pour la compréhension du symbolisme plus spécialement chrétien, la synthèse que propose ce livre (un des plus beaux et des plus précieux des collections *Zodiaque*) est irremplaçable. Il aidera intelligemment, efficacement, ceux de nos contemporains qui le peuvent encore, à réentendre comme le faisaient nos pères le langage que nous parlent la nature vierge et l'art sacré ; à réapprendre les signes par lesquels, en tout temps et en tout lieu, l'humanité normale a su dire l'essentiel ; à redécouvrir, en leur puissance et leur vérité, ces moyens privilégiés d'expression, comme de réalisation, qui furent ceux de toute religion et de toute métaphysique traditionnelle.

Charles Vachot

LES REVUES

Kairos, cahier 1/1966 (Otto Müller, Salzburg).

Ce numéro est consacré à l'Inde, dont la pensée tient décidément une grande place dans le souci des rédacteurs de la revue. B.H. Bon Mahraj, important religieux de tradition vishnouïte, expose avec ferveur l'« unicité » de la technique de récitation des *Veda*, apprise non dans les livres, mais aux pieds d'un *guru*.

M. Robert Antoine a lu la *Bhagavad Gîtâ « entre les lignes »*, en vue d'y découvrir cette « *qualité presque magique, capable de mettre l'esprit du lecteur sans préjugé en mystérieux rapport avec ses désirs et ses angoisses les plus profonds* ». Il s'agit donc d'une interprétation essentiellement psychologique du texte, que l'auteur tente, non sans audace ni sans distorsions, d'utiliser dans un contexte évangélique, voire dans celui de la vie présente de l'Eglise.

M. Gerhard Oberhammer examine les rapports du Christianisme et de l'« *Inde religieuse pré-chrétienne* », c'est-à-dire envisagée dans la perspective d'une christianisation finale du monde. La connaissance de l'Hindouïsme manifestée par l'auteur en suffit pas à dissiper le malaise qui résulte nécessairement d'un tel point de vue, en ce qu'il minimise les sources et la nature profonde de la tradition hindoue, considérée comme support insuffisant et provisoire d'un couronnement chrétien. Nous entrevoyons ici les difficultés d'une «théologie de l'histoire des religions», dont l'élaboration est manifestement, en cette époque d'universalisme post-conciliaire, la préocupation majeure de la revue : déjà envisagée dans le numéro précédent, sous l'angle purement dialectique, par M. J. Finsterhölzl, le problème réapparait ici sous la plume de M. Hans Fischer-Barnicol, à travers l'examen de plusieurs ouvrages récents. Sans doute est-ce une gageure que de prétendre résoudre le conflit entre deux disciplines dont l'une est trop particulière et trop liée à la rigidité du cadre dogmatique, l'autre trop générale et trop extérieure à la nature réelle des formes traditionnelles : la « *bonne volonté réciproque n'y suffit pas* », constate M. Fischer-Barnicol : la solution ne réside que dans une « *connaissance philosophique fondamentale* ». Mais le conflit des disciplines intellectuelles est en fait un faux conflit : le vrai problème est celui d'une contradiction entre la soumission aux lois exotériques d'une forme particulière et la reconnaissance des autres formes comme intrinséquement « orthodoxes » : elle ne peut être résolue de façon satisfaisante ni même légitime sur le plan de l'exotérisme ou de la dialectique ; la « *connaissance fondamentale* » effectivement nécessaire n'est pas de nature « philosophique ».

Si l'on désirait un exemple typique des confusions de plans et de natures auxquelles peut conduire l'histoire des religions, on se reporterait, dans le présent fascicule, à l'article de M. Georg Landmann : « *Ame, Soi et Atman* ».

Kairos, n° 2/1966 (Otto Müller Verlag, Salzburg).

Le présent fascicule est essentiellement consacré à la notion de faute et aux rites de purification. Il ne saurait être question, bien entendu, d'épuiser en si peu de place un aussi vaste sujet, dont les aspects varient d'ailleurs avec chaque tradition, de l'acception purement morale commune en Occident à l'accumulation karmique du Bouddhisme et au déséquilibre cosmique de l'Extrême-Orient. En fait, on traite beaucoup ici de religions anciennes et « primitives ». Mais on trouve, en outre, deux études intéressantes à plus d'un titre, si elles n'ont en définitive qu'un rapport formel avec le sujet traité : l'une de M. Joseph Kitagawa, auteur, par ailleurs, d'une fâcheuse histoire des *Religions orientales*, sur le rite annuel du *gohei-hasami ;* l'autre du Dr Hsiao sur la notion de « faute » dans le Taoïsme.

Le premier sujet n'a sa place ici que dans la mesure où, en fonction de la saveur de pureté primordiale inhérente au *Shintô*, tous ses rites sont à quelque degré des rites de purification. Quant au Taoïsme, la notion d'inobservance morale lui est parfaitement étrangère. La « faute » par excellence (*Tao-te-king*, ch 46), c'est pour lui l'insatisfaction et la convoitise, la voie droite étant celle du détachement, du non-agir (*wou-wei*), de la spontanéité : « *L'essentiel est la conformité, l'harmonie avec la loi du* Tao, *finalement avec le* Tao *lui-même ; là réside la perfection, la plénitude de l'homme* ». Cette conclusion normale fait suite à de longues recherches étymologiques dont il n'est pas étonnant que, sur un tel plan, elles ne conduisent nulle part. Le Dr Hsiao n'a certes pas tort d'ajouter que, si intéressante qu'elle apparaisse comme élément du comportement humain, comme critère de jugement des mobiles de l'action, la doctrine taoïste n'est que difficilement praticable en notre âge technique, où la pénétration physique du cosmos permet de moins en moins d'y intégrer le rythme microcosmique.

Le *gohei-hasami* est un rite de nouvel-an dont la particularité est d'être pratiqué, non par un prêtre du *Shintô*, mais par des moines de la secte bouddhique « ésotérique » *Shingon*. Ce fait ne semble pas avoir de rapport, note

M. Kitagawa, avec l'ancienne présence au même lieu — le Mont Kôya — du *Ryôbu-shintô*, syncrétisme manqué entre le Bouddhisme et la tradition locale. Les *gohei* (bandes de papier blanc savamment pliées qui peuvent être, soit signes de la « présence réelle » du *kami*, soit offrandes, soit instruments de purification), les *shime-nawa* (liens de paille sacrés), la torche allumée, les *mochi* (gâteaux de riz), n'ont cependant pas d'usage possible en dehors du rituel *shintô*. Il faut donc admettre, conclut M. Kitagawa, soit que le *Shingon-shû* accepte d'une certaine façon la validité de ce rituel pré-bouddhique — comme symbole de purification, ou moyen d'approche de l'ordre cosmique suprême que figure le *mandala* du *Vajra-dhâtu*, le « monde de diamant » —, soit qu'il lui donne un tout autre sens, ce qui est renouvellement cyclique du temps pour l'un apparaissant à l'autre signe de l'abrogation des limitations temporelles. De telles synthèses sont fréquentes au Japon, qui seraient dignes de retenir plus souvent l'attention.

Metapsichica, fasc. I/II 1966 (Ceschina, Milano).

Cette *Revue italienne de Parapsychologie* continue à évoluer confusément dans un domaine qui est, par essence, celui de la confusion.

M. Vitry de Villegrande décrit des phénomènes de « hantise » constatés dans le Sud-tunisien, et prétend les expliquer par la « *science métapsychique moderne* », en fait par l'« *extériorisation du corps astral* » : ce n'est ni très explicite, ni très « moderne ». Le caractère « infra-psychique » des phénomènes relatés apparaît cependant avec assez d'évidence (en même temps d'ailleurs que leur force, laquelle ne cède que devant l'intervention d'un *cheikh*).

Le Professeur Antonio Scarpa constate, non sans surprise, que la diminution de l'analphabétisme dans le monde « primitif » a pour effet de favoriser la diffusion des pratiques de « magie populaire » ; et de citer, à propos de l'Asie, des pratiques de divination assez anodines : le développement du Caodaïsme, dont nous avons traité ici même, offre une démonstration bien plus convaincante de ce qui n'est que le « déracinement » spirituel des populations confrontées à l'irruption de la civilisation occidentale.

Sans insister sur les rapprochements trop connus entre le *Yoga* et la « *relaxation thérapeutique* », repris ici par le Dr Giuseppe Crosa, notons encore l'étude du Professeur Roberto Pavese, selon qui les phénomènes de « géoscopie » ne seraient que la traduction des « *facultés psychiques particulières* » de l'opérateur : l'explication ne souffre guère la contradiction.

Pierre GRISON

ERRATA

N° 395, mai-juin 1966

Page 119, l. 9, ajouter : (1 bis).
— » supprimer toute la ligne 33
— » l. 35, lire : *veut*
au lieu de : vient
— 121, l. 20, lire : *permettait*
au lieu de : permettant.
— 122, l. 2 et 6 : entre guillemets.
— » l. 3 de la note 7, lire : *sinistres*
au lieu de : sinistrés.
— 123, l. 8, lire : *seuls*
au lieu de : seul.
— 124, l. 31, lire : *L'*affirmation.
— 125, l. 2, lire : *concernées*
au lieu de : conservées.
— » l. 11, lire : *significations.*
— 133, l. 28, lire : qu'avait *en vue*
au lieu de : qu'avait eue.
— » l. 30, introduire après la parenthèse : *et citait même, à ce propos, le cas d'Aaron.*
— » l. 5 de la note 1, lire : *que* n'avait reçu
au lieu de : qui n'avait reçu.
— 134, l. 1, lire : *du* son
au lieu de : de son.
— 136, l. 34, lire : traditions indépendantes.

N°s 396-397, Juil-Août et Sept-Oct. 1966

Page 146, l. 2 de la note 5, lire : et *qui*, la prenant
au lieu de : et que, la prenant.
— 147, l. 2 à partir du bas, supprimer le point d'interrogation après « linga-sharira ».
— 150, l. 23, lire : d'*errer*
au lieu de : d'erreur.
— » l. 24, lire : *subtiles*
au lieu de : subitiles.
— 152, l. 25, fermer les guillemets après « détruite ».
— 181, l. 7, lire : *Le* Sellier
au lieu de : le Sellier.
— » l. 2 du 2e §, supprimer le 1er mot : ce.
— » l. 5 du 3e §, avant-dernier mot, lire : *les*
au lieu de : le.
— » l. 11 du 3e §, lire : *un*
au lieu de : une.
— 184, l. 6, du 3e §, avant-dernier mot, lire : *qu'*une intelligence au lieu de : d'une intelligence.
— 185, l. 15 de la note 5, lire : conservée *entre* la.
— 189, l. 8 du 2e §, lire : faites.

Page 189, l. 17 de la note 10, lire : *contre* au lieu de : pour.

— 192, l. 19 de la note 15, lire : domine *un* méridien *au milieu* de sa carrière au lieu de : domine au méridien de sa carrière.

— 193, l. 10 et 11, lire : et aussi le texte bien connu de *La Tableau d'Emeraude* au lieu de : et aussi le texte hermétique bien connu.

— 233, l. 25, lire : *Un texte hermétique prescrit* au lieu de : *La Table d'Emeraude* prescrit.

— 217, l. 5 de la note 1, lire : *entend* au lieu de : entendu.

— 218, l. 4 de la note 2 : *Chronique de Tabari.*

ADDENDA

A part les « errata » qu'on aura trouvé par ailleurs, il y a lieu d'ajouter au texte du *Triangle de l'Androgyne* les passages suivants :

N° 394, mars-avril 1966

Page 84, ajouter à la fin de la note 2, un alinéa nouveau :

Il y a même lieu d'envisager dans la tradition ésotérique du Christianisme un véritable mystère de l'*Amen* : citons à titre indicatif cette invocation que présente une inscription copte des Kellia du désert de Basse-Egypte : « Dieu ! Donne l'intelligence de l'Amen ! » (Cf. Communication d'Antoine Guillaumont, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séances de l'année 1965, janvier-juin).

Page 85, l. 16, lire : Prol. 7-8 (1 *bis*).

Ajouter en bas de la même page une note : (1 bis). Cette relation entre *Amen* et les paroles qui lui font immédiatement suite est d'autant plus admissible que le texte original grec de l'Apocalypse était continu et ne présentait aucune division des phrases, ni par alinéa, ni par ponctuation.

N° 395, mai-juin 1966

Page 133, l. 9, ajouter après le mot « originelles » une note : (1°)

(1°) Une donnée tardive, mais sûrement valable comme indice, atteste que ce mot avait dans la tradition de l'Egypte antique quelques nuances, pour dire le moins, qui n'apparaissent pas dans l'*amen* hébraïque : Hécatée d'Abdère, écrivain du 4e siècle avant J.-C., en parlant du terme *amoun*, disait que « les Egyptiens usent de ce mot quand ils se veulent entre-appeler l'un l'autre, du fait qu'il s'agit d'un terme vocatif ; et pour autant qu'ils estiment que le chef des dieux soit une même chose que l'univers qui est obscur, caché et inconnu, ils le prient et le convient à se vouloir manifester et à se faire connaître à eux en l'appelant *Amoun* » (cité par Plutarque, *d'Isis et d'Osiris*, VIII).

TABLE DES MATIERES

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 12-1966

ÉTUDES TRADITIONNELLES

68e ANNÉE

1967